

Robert Ellis Thompson, M. A.

50 **Grävell, M. C. F. W.**, der Mensch, 2. Aufl. Berl. 1818. br. gr. 8. —.10

3274 ϱ **Grävell**, W., vom Wiedersehen nach d. Tode. Lpz. 819. 1/5 thl.

745 **Grävell**, d. Religion Jesu Christi u. d. Christenth. Halle 845. Pbd. m. T. (2½ Rt) 10 Sgr

Grävell, Der Mensch. 3. Aufl. Berl. 818. Ppb. — 6
—'s Briefe an Emilien üb. d. Fortdauer uns. Gefühle nach d. Tode. Lpzg. 821. Hldbd. — 6

2099 **Ewald, J. L.**, Briefe üb. alte Mystik u. den neuen Mysticismus. Lpz. 1822. Pp. — 20.

Grävell, Die Kirche. Görl. 856. br. — 6

Der Werth der Mystik.

Nachtrag zu Ewalds Briefen

über die

alte Mystik und den neuen Mysticismus.

Von

Grävell.

Merseburg,
bei Franz Kobitzsch.
1822.

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Laß nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken;
So hab' ich dich schon unbedingt.

Mephistophles in Göthes Faust.

Dem

Herrn Hofrath Roland

und dem

Herrn Hofrath Strenge,

meinen Jugendfreunden

in alter, und doch jugendlicher, Liebe und Freundschaft

gewidmet.

Vorrede.

Die Redaction des litterarischen Conversationsblattes schickte mir des Herrn Kirchenraths Ewald Briefe über die alte Mystik und den neuen Mysticismus, um davon eine beurtheilende Anzeige zu machen. Ich habe zwar dem Auftrage genügt; es war dort aber weder der Ort, noch der Raum, alles das vorzutragen, wozu ich darin Veranlassung fand, und was gleichwohl zu unterdrücken mir nicht wohlgethan schien, weil der Gegenstand und die Zeit mehr als eine triftige Aufforderung enthalten, ernstlich von der Sache zu reden.

Die Beilagen sind gleichfalls ursprünglich für das Conversationsblatt gearbeitet worden, schienen mir aber hier zweckmäßiger beisammen zu stehen. Daß zwei davon inzwischen in jenem Blatte abgedruckt worden sind, wird ihnen und dem Verf. nicht zum Vorwurfe gereichen, wenn sie sonst würdig sind, nochmals gelesen zu werden. Sie machen keinen Anspruch auf Gelehrsamkeit; aber sie wollen deutliche Erkenntniß der darin verhandelten Gegenstände befördern, so viel an ihnen ist. Von irgend einer Art von Privilegium in der wichtigsten Angelegenheit des Menschen darf gar nicht die Rede seyn.

H. an G.

Sie haben mich gestern aus meiner Assiette gebracht, und mir eine schlaflose Nacht verursacht. Auf welche Seite ich mich auch legte, immer standen Ihre Behauptungen mir vor der Seele, als hätten Sie solche mit einem Griffel auf die innere Seite der Stirn geschrieben. Doch waren es nur einzelne Gedanken aus der ganzen Unterhaltung, welche haften geblieben waren, und deren Zusammenhang wiederzufinden mir nicht gelingen wollte. Wahrscheinlich waren es diejenigen, die mir am meisten aufgefallen waren und einen tieferen Eindruck zurückgelassen hatten, als die übrigen. Aber sie schienen mir, indem ich sie jetzt nochmals überdachte, bei weitem nicht so überzeugend zu seyn, als gestern, wo Sie im Flusse der Rede uns keine Zeit lie=

ßen, Alles zu überlegen. Es schien mir, als wenn Sie uns mehr überredet, als überzeugt hätten. — —

Sie wissen, Freund, wie sehr mir die Sache der Religion am Herzen liegt, und wie sehr ich Alles verabscheue, was ihre himmlische Reinheit befleckt; aber wie groß auch meine Sehnsucht ist, daß Religion nicht blos im Munde geführt werde, sondern die Menschen ganz durchdringe, ihren Sinn beherrsche und ihren Willen regiere. Ist es möglich, sagen Sie mir, daß dies durch bloße Religionserkenntniß bewirkt werde? Lassen Sie den Kopf noch so viel wissen; wenn nichts davon ins Herz kommt, wozu frommt es? Soll ich Ihnen erst diese und jene nennen, von denen Sie so gut wie ich, die Ueberzeugung hegen, daß sie bei ausgezeichneter Gelehrsamkeit in allen Theilen der Gottesgelahrtheit, dennoch nicht blos ihrer Launen und Leidenschaften Spielzeug, sondern sogar fähig sind, unter dem Vorwande der Religion und mit dem abscheulichsten Mißbrauche ihrer Lehren, der Sünde zu fröhnen und deren Reich auszubreiten? Bedarf es zum Erweise dessen erst des Blickes auf die Gegen=

warf, da die Geschichte so viel davon zu erzählen weiß? — —

Es kann also nicht genügen, daß wir die Lehren der Religion kennen; wir müssen davon beseelt seyn; es muß uns beständig vorschweben, daß wir unter ihren Geboten stehen, uns keinen Schritt davon entfernen dürfen, und, ich weiß keinen passenderen Ausdruck dafür, Gottes Eigenthum sind. Dieses Bewußtseyn muß unwillkührlich in uns wohnen, das Gefühl davon so mächtig in uns seyn, daß es gar kein anderes, mit ihm unverträgliches, aufkommen läßt, und so zur anderen Natur geworden, daß es nicht erst erweckt oder erneuert werden darf, wenn wir denken oder beschließen, sondern daß es ohne unser weiteres Zuthun immerdar das regierende Prinzip unsers Geistes ist und bleibt.

Wer es so weit gebracht hat, wer nur in diesem Bewußtseyn lebt, nur in diesem Gefühle seiner selbst sich bewußt ist, der muß denn natürlich auch jene Freudigkeit empfinden, welche in der Vorstellung enthalten ist, Gott ganz anzugehören, in seinem Geiste zu leben, von seinem Willen geleitet und regiert zu werden. Die-

ser Vorschmack der Seligkeit kann uns nur immer fester mit dem verbinden, von dem alle Weisheit und alles Gute kommt; sie kann die Sehnsucht nach der gänzlichen Unterordnung und Hingebung der eigenen Einsicht und des eignen Willens unter die Gedanken, und den Willen der ewigen Wahrheit und Liebe nur vermehren; sie muß den stärksten Antrieb enthalten, die Religion von Tage zu Tage inbrünstiger zu lieben, da eben diese Liebe die höchste Seligkeit gewährt. So wirkt die Gottesfurcht Liebe, die Liebe Freudigkeit, und die Freudigkeit wieder Gottesfurcht.

Dies, meine ich, ist es, was die Mystiker wollen und behaupten. Daß dieses religiöse Gefühl etwas mehr sey, als die bloße Religions-Erkenntniß, daß in ihm der Quell echter Religiosität allein enthalten sey, und daß dasselbe durch alle Thätigkeit unsres Verstandes und durch alle Einsichten unsrer Vernunft nicht ersetzt werden könne: dies halte ich für so ausgemacht, daß ich nicht absehen kann, wie deshalb die Mystiker Tadel verdienen können. Nehmen Sie nur Ewald's Briefe nochmals zur Hand. Er verwirft ja nicht die Vernunft; er muthet uns ja nicht zu, sie zu

verleugnen oder sie gering zu achten; er will nur, daß wir sie nicht über die Lehren und über den uns verkündeten Willen Gottes stellen, vielmehr sie dazu gebrauchen sollen, sein Wort in der Schrift zu erforschen, aber auch seine Stimme zu vernehmen, wenn sie in dem Innersten unsrer Seele sich durch göttliche und fromme Gedanken und Einsichten verkündet, welche eben darum nicht unser eigen Werk, sondern nur die gnadenreiche Wirkung einer höheren Weisheit seyn können, weil unsre Vernunft sich selbst gestehen muß, sie nicht erfunden zu haben, sie oft nicht ganz begreifen zu können, und weil das sie unmittelbar begleitende Gefühl der Seligkeit, des Trostes, der Beruhigung und der Erhabenheit über alles Irdische ihren wahren Ursprung hinlänglich beurkundet.

Sehen Sie, mein theurer Freund, hierin allein finde ich den Grund, warum die Frauen noch weit mehr zur Mystik geneigt sind, als die Männer. Sie betrachteten es als einen Kunstgriff des Herrn Kirchenraths, daß er in seinen Briefen den Frauen so viel Weihrauch streut, sie vorzüglich empfänglich und würdig erklärt der un-

mittelbaren Eingebungen der göttlichen Weisheit, und geeignet, in kindlicher Einfalt des Gemüthes zu fassen, was kein Verstand der Verständigen sieht. Sie erinnerten an den Sündenfall, und an die Schlange, die auch zuerst das Weib verführte, und erst durch dieses den Mann, und meinten, daß es kaum eine gefährlichere Versuchung gebe, als die, durch geschmeichelte Eitelkeit sich Vertrauen und Zuneigung zu erwerben, durch Lob Sicherheit zu erzeugen, und die Schwäche selbst, die Ungeübtheit der Denkkraft, zu einem Gegenstande des Ruhmes und zum Mittel übermenschlicher Erkenntniß zu machen. Ich vermag wohl nicht, diese Bemerkungen ganz und gar zurückzuweisen; es liegt etwas darin, was ich nicht bestreiten kann. Doch auf der andern Seite ist es auch wieder natürlich, daß ein Jeder am liebsten zu denen spricht, von denen er am besten verstanden zu werden und Eingang zu finden hoffen darf. Wenn nun der Mysticismus die Religion des Gemüthes ist, wenn es unleugbar ist, daß die Frauen zarter fühlen und mit ihrer feinen Empfindung jeden Eindruck nicht nur genauer unterscheiden, sondern auch davon

schneller und weit mehr bewegt werden, als wir Männer; so scheint es mir nicht unrichtig zu seyn, wenn Ewald den Empfänger und Leser seiner Briefe an seine Gattin weist, deren Herz ihn vollständiger verstehen und mit größerer Wärme empfangen werde, was ihm aus dem Herzen kam, als der nüchterne Verstand des Mannes, der das Gemüth wohl erhellt, aber nicht erwärmt.

Ist denn unser Verstand die einzige Quelle, aus welcher wir dasjenige schöpfen können, was uns zu wissen nöthig und unentbehrlich ist? O mein Gott, wie armselig und wie betrüglich würde unser Wissen seyn, wenn es nur allein den Verstand zum Vater hätte. Jahrtausende haben Tausende von Philosophen ins Leben gerufen, deren Schriften zahllos sind. Wie viel ist es denn, was dadurch ins Reine gebracht worden und über alle Anfechtung erhaben wäre? Beweist dies nicht unwidersprechlich die Armuth und die Schwäche unsrer eigenen Erkenntnißkraft und ihrer Bedürftigkeit nach höherer Belehrung? Wie gering würde überhaupt der Umkreis unsres Wissens seyn, wenn Sie daraus Alles vertilgen könnten, was wir durch unsre Sinnenwerkzeuge in der äu-

ßeren Welt, und durch den inneren Sinn in uns selbst wahrgenommen haben! Kann uns der Verstand über irgend etwas Auskunft geben, was um uns vorgeht, oder was bereits vergangen ist? Müssen wir nicht über alle Begebenheiten im Raume und in der Zeit uns auf das Zeugniß unserer Sinne oder andrer Menschen verlassen; und ist also nicht der überwiegend größte Theil dessen, was wir wissen, eine Frucht des Glaubens? Auf ihm beruht, was uns der Herr durch seine Gesandten geoffenbart hat. Thatsachen sind ihre Erscheinungen in der Welt und ihre Lehren. Durch alles Grübeln des Verstandes ist darüber nichts auszumachen. So wenig jene Thatsachen von unserm Geiste erschaffen worden sind, so wenig kann er sie aus der Welt schaffen, sondern muß sich dem Glauben daran überlassen, und in diesem Glauben für sich selbst die reichste Nahrungsquelle finden. Und wenn nun der innere Sinn es unmittelbar empfindet, daß nicht durch eigene Thätigkeit und Anstrengung irgend ein Gedanke, dessen die Seele sich bewußt wird, hervorgebracht worden sey, daß sie sich dabei ganz ruhig und leidend verhalten habe, und blos durch die Wirkung einer

andern, von ihr verschiedenen, Kraft dieser Vorstellung theilhaftig geworden sey; ist das nicht ebenfalls eine Thatsache, deren Wahrheit und Gewißheit auf demselben Fundamente beruht, wie alles Andre, was wir glauben? Ist es nicht der Ausspruch unsres größten Philosophen: daß die Sinne niemals lügen? Gegen den Glauben an dasjenige, wovon uns unsre eigene unmittelbare Empfindung die Gewißheit giebt, daß es von einer höheren Macht in uns gewirkt worden sey, wüßte ich daher nicht, was sich vernünftigerweise einwenden ließe.

Freilich, wenn eben diese höhere Macht der Geist der Lüge, der Bosheit und des Truges ist; so kann auch keine der Vorstellungen, welche er in uns hervorruft, richtig und gut seyn. Seinen Einflüsterungen sich hinzugeben, würde nur ins Verderben führen. Was aber die ewige Liebe und Weisheit uns inspirirt, gleichsam im Geiste geistig lebendig werden läßt, daran nicht glauben, ihm nicht folgen, darauf nicht leben und sterben zu wollen, hieße das nicht, Gott widerstehen, sich von ihm wenden und seine Seeligkeit verschmähen? Wohl ist es deshalb

nöthig, zu unterscheiden, was von Gott kommt, und was des Teufels ist. Ja ich gebe Ihnen sogar zu, daß der Mensch sich irren und seine eigenen Einbildungen und Erfindungen für Eingebungen der Gottheit halten könne, weil die dabei statt gefundene Thätigkeit seiner Denkkraft so schwach und gering gewesen seyn kann, daß er sie gar nicht wahrgenommen hat, noch sich ihrer bewußt geworden ist. Vielleicht mag dies wirklich öfter der Fall seyn, als wir wähnen; denn wovon wir nichts wissen, darüber können wir uns natürlich keine Rechenschaft geben. Um deswillen warnt auch Ewald wiederholentlich und ernstlich (S. 86, 153 und 337) vor denen, welche unter dem Gewande der Mystik die Ausgeburten einer überspannten Phantasie für religiöse Wahrheiten ausgaben. Er unterscheidet sorgfältig die wahre und die falsche Mystik, und indem er jene mit alle dem Eifer empfiehlt, den sie verdient, verwirft er die letztere mit der Milde und Schonung, welche die Liebe gebiert.

Was vermöchten Sie gegen diejenigen Lehren einzuwenden, welche er selbst uns als die

Grundwahrheiten der echten Mystik aufgestellt hat? Womit vermöchten Sie ihnen ihren göttlichen Ursprung abzustreiten? Lassen Sie mich diese Quintessenz des Mysticismus Ihnen zusammenstellen und wiederholen, und sagen Sie mir dann, ob es möglich ist, daß Sie noch denselben zu verachten und zu verwerfen über Sich gewinnen können!

„Die göttliche Weisheit, das ist der Logos, ist über alle Menschen ausgegossen; dies Göttliche muß nur in dem Menschen geweckt und belebt werden; daher muß Vereinigung mit Gott durch ein Mittelwesen das höchste Streben des Menschen seyn. — Geistige Vereinigung mit Gott ist nur durch Glauben und Liebe möglich. Diese Liebe aber muß ohne Eigennutz, Selbstsucht, ohne die Absicht, dadurch glücklich zu werden, — sie muß eben — Liebe seyn. Reine Liebe zu Gott ist nur die, bei der es auf keinen Genuß angesehen ist, die sich Gott ergiebt, lediglich um seiner selbst, um seiner höchsten Vollkommenheit willen. — Willenloses Hingeben an das geliebte Wesen ist natürliche Folge dieser Liebe. — Denn die wahre Liebe ist eine Gerech=

tigkeit, die man der Vortrefflichkeit des Geliebten erweiset. Ihre Natur ist, aus sich selbst auszugehen, sich zu vergessen, sich aufzuopfern für den geliebten Gegenstand, nur das zu wollen, was er will, das eigne Glück zu finden in dem seinigen. Dadurch gelangt man zu dem höchsten Gute, das in der Vereinigung mit der Gottheit besteht. — Ihr muß man sich überlassen, ohne Ausnahme für Alles, was sie erlauben könnte, daß einem begegne. Ob Gott den Menschen in den Koth wirft oder auf einen Thron erhebt, das ist nicht des Menschen Sache. Seine Sache ist, sich zu vergessen, sich nicht mehr anzusehen. Gott ist! das ist genug. Wenn ich nur Dich habe, so frag ich nichts nach Himmel und Erde; wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch meines Herzens Trost und mein Theil." — —

„Alles in der Natur hat Physiognomie, d. h. alles Innere hat ein Aeußeres, woran es dem Kenner erkennbar, sichtbar wird. — Der Gang, Fortgang und Ausgang, die Entwickelungsstufen in der Körperwelt sind Abdruck, Symbol, Physiognomie in der geistigen, sittlichen; äußeres Le-

ben ist Symbol des innern Lebens. Das innere Leben kann darum auch nur durch Bilder aus dem äußeren einigermaaßen dargestellt werden. — In der letzteren, wie in der ersteren, giebt es ein Säen, ein Wachsthum und ein Erndten, ein Zeugen und Gebären, und alle Stufen der geistigen Schwangerschaft; einen Samen, der belebt, und eine todte Masse, die belebt wird. In beiden giebt es Gesetze und Ausnahmen von diesen Gesetzen; giebt es Dinge, Erscheinungen, Wirkungen, die jedes Kind begreift, und andere, die dem tiefsten Forscher ein Geheimniß bleiben. — Das innere Leben des erweckten Menschen hält gleichen Schritt in seinen Hauptveränderungen und Stufengängen mit dem physischen Leben des Menschen. — Die Führung der Zöglinge und des Zöglingsvolkes Gottes ist ebenfalls ein Symbol von der Führung der Christen- und der Menschheit in den Hauptperioden ihres Lebens."

Welcher von diesen Gedanken ist es, den Sie eine Ausgeburt der Sinnlichkeit nennen wollen? Doch behaupteten Sie gestern: „daß der Mysticismus die feinste Art sinnlichen Genusses sey, den

der Mensch sich bereiten könne." Nehmen Sie, Freund, diese grundlose Beschuldigung zurück, und söhnen Sie Sich mit der wahren Mystik, mit Herrn Ewald, und auch mit mir wieder aus!

G. an H.

Erster Brief.

Ich verderbe es nicht gern mit den Frauen, mein verehrter Freund. Sie flechten und weben, himmlische Rosen ins irdische Leben. Darum erlassen Sie mir die Antwort auf den Punct Ihres Briefes, worin Sie die Zweckmäßigkeit der Maaßregel vertheidigen, bei der Empfehlung der Mystik sich zunächst an die Frauen zu wenden. Ich habe ja die Klugheit dieses Verfahrens nicht in Zweifel gezogen, sondern nur behauptet, daß dadurch über den wahren Werth der Mystik nichts entschieden werde. Denn wenn überhaupt von mir erwiesen werden könnte, daß das Gefühl hierüber kein competentes Urtheil habe; so werden die Damen mir wohl verzeihen, daß ich ih-

nen nicht das Richteramt in dieser Sache übertragen will. Genug, wir sind sowohl über die Thatsache, daß die Frauen empfänglicher für Mystik und ihr geneigter sind, denn die Männer, als auch, über die Ursache dieser Erscheinung einverstanden, welche keine andere ist, als die Gewohnheit der Frauen, mehr den Empfindungen des Herzens, als den Ueberlegungen des Kopfes zu folgen.

Ernster ist eine andere Erscheinung, nämlich die: daß in einer Zeit, in welcher die Sinnlichkeit immer raffinirter und gerade darum immer mächtiger wird, weil sie sich nicht in ihrer natürlichen Rohheit zeigt, sondern unter Gestalten, in denen sie beim ersten Anblick gar nicht zu erkennen ist, der Mysticismus in alle Theile der geistigen Betriebsamkeit der Menschen eindringt und darin mit furchtbarer Macht sein Wesen treibt. Diese Bemerkung sagt Ihnen, wie weit ich entfernt davon bin, meinen Ausspruch zurück zu nehmen: daß der Mysticismus der feinste sinnliche Genuß sey. Vielmehr finde ich gerade darin den Grund des Wohlgefallens, das die Menschen daran haben, und die Hauptursache seiner Ausbreitung.

Dennoch irren Sie, wenn Sie vorauszusetzen scheinen, daß ich die Ewaldschen Briefe verdamme. Nichts weniger, als das; ich bin dem Verfasser recht sehr dafür verbunden. Denn einmal ist bei jeder Sache schon viel gewonnen, wenn nur der Anfang mit der Besserung gemacht, und nur das Gefährlichste und Verderblichste zunächst fortgeschafft wird. Auf einmal Alles machen wollen, führt gewöhnlich dahin, nichts vor sich bringen. Es ist also recht sehr wohl gethan, nicht mit einemmale den Mysticismus ausreuten zu wollen, sondern ihn fürs erste nur zu säubern, und ihn dahin zu bringen, das wahrhaft Abscheuliche und Verworfene daraus zu entfernen. Nächstdem ist auch der Weg selbst, den Herr Ewald eingeschlagen hat, das unfehlbarste Mittel, den Mysticismus mit der Zeit ganz zu vertilgen. Denn wenn die Mystik erst dahin gebracht ist, die Möglichkeit des Irrthumes zuzugeben, um deswillen das Wahre und Falsche zu unterscheiden, und sich davon und darüber Rechenschaft zu geben, so ist sie schon beschäftiget, sich selbst zu vernichten. Eine Mystik, welche bemüht ist, zur deutlichen Erkenntniß ihrer Vorstellungen und zur Einsicht

der Gründe für und wider, zu gelangen, hört auf, mystisch zu seyn, und wirft sich der Vernunft in die Arme.

Sie irren gleichfalls, wenn Sie mich für einen Feind der Mystik halten. Nur des Mysticismus Widersacher bin ich. Beides sind verschiedene Dinge! Unser Verf. unterscheidet sie zwar nicht; er stellt nur die alte wahre Mystik dem neuen falschen Mysticismus gegenüber. Allein die Zeit thut nichts zur Sache; alt oder neu entscheidet nichts über wahr oder falsch. Mystik, Mysticismus und Mysterium verhalten sich ungefähr zu einander, wie Philosophiren, Philosophie und Sophie (Weisheit).

Es giebt viele Philosophen, welche gar schlecht philosophiren, und viele Menschen, die sehr richtig philosophiren, ohne Philosophen zu seyn. So giebt es viele Mystiker, welche dem Mysticismus höchst abhold sind, und ein lebenslänglicher Mysticismus ist der sicherste Weg, sich von dem wahren Mysterium unaufhaltsam zu entfernen. Denn so wie die Weisheit die Ausbeute des Philosophirens ist, aber eine Afterweisheit oder wahre Weisheit nach Beschaffenheit der Philosophie seyn kann,

wodurch sie gefunden werden ist; eben so ist das Geheimniß, welches zu erschauen der Mystiker sich müht, entweder Wahrheit oder Trug.

Welches ist denn aber der Probirstein, wovon Sie und Hr. Ewald, und jeder andre Verehrer der Mystik, das Echte und Unechte, das Wahre und Falsche unterscheiden? und welches ist die Kraft, wodurch die mystischen Lehren an diesen Stein gerieben werden, und durch welche an der Probe ihr innerer Gehalt erkannt wird? Wenn es für die Menschen überhaupt nur zweierlei Arten von Erkenntniß giebt, so werden Sie mir zugeben müssen, daß die Richtigkeit einer jeden Vorstellung lediglich durch die Uebereinstimmung mit den ausgemachten Wahrheiten einer von diesen beiden Arten von Erkenntnissen zu ermitteln ist. Diese Vergleichung nun, die hierzu unumgänglich nöthig ist, welche Kraft ist es, die allein im Stande ist, sie vorzunehmen und zu vollbringen? Wissen Sie mir eine andre zu nennen, als die Vernunft? Es ist folglich eine ausgemachte Sache, daß die Vernunft, und sie allein, für die Menschen die Richterin über Wahrheit oder Unwahrheit einer jeden aufgefaßten Vor-

stellung sey. Die beiden Arten ferner, wie der Mensch zur Erkenntniß irgend eines Gegenstandes kommen kann, können keine andre seyn, als entweder Speculation oder Erfahrung, je nachdem die Seele entweder durch ihre eigene Kraft das Gedachte erzeugt, oder die Einwirkung des außer ihr schon Vorhandenen nur in sich aufnimmt. Im ersteren Falle würde die eigene Erkenntniß der Vernunft sogar den Probirstein zur Erforschung des Gehalts neuer Gedanken abgeben. Im letztern Falle scheint zwar dieser von uns ganz unabhängig zu seyn; aber bei einer näheren Beleuchtung schwindet diese Unabhängigkeit gar bedeutend.

Soll irgend eine Vorstellung unsrer Seele von außen zugeführt und ihr eingeflößt werden; so kann dies nur entweder durch die unmittelbare Gewalt eines geistigen Wesens geschehen, welche unsren Geist zwingt, seine Gedanken mitzudenken, oder es geschieht mittelbar, indem durch den Sinn in der Seele Empfindungen erregt werden, wodurch sie in Thätigkeit gesetzt wird, um sich von der Beschaffenheit und den Ursachen dieser Empfindungen Rechenschaft zu geben. Der Sinn, gleichviel, ob er die Wahrnehmungen der Sinneswerk-

zeuge sofort der Seele zuführt, oder nur Wiederholungen derselben mittelst der Einbildungskraft vergegenwärtiget, ist nicht selbst die Kraft, welche daraus Vorstellungen macht, sondern nur der geschäftige Diener dieser Kraft, der das Material für ihre Thätigkeit herbeischafft. Es giebt keine einzige Vorstellung, wenn gleich sie aus der Erfahrung geschöpft ist, welche nicht von der Denkkraft selbst hätte gebildet und zusammengesetzt werden müssen. Alle und jede Fehler, welche diese zu begehen fähig ist, können daher auch bei dieser Art der Erkenntniß vorkommen; kein Gefühl kann unmittelbar die Wahrheit oder Unwahrheit einer Vorstellung bestimmen. Die Sinne lügen nie, will nichts weiter sagen, als daß die von ihnen aufgefaßten Empfindungen der Seele so zugeführt werden, wie sie selbst solche empfangen haben. Keineswegs aber kann behauptet werden, daß diese ihre Empfindung mit der äußeren Beschaffenheit des empfundenen Gegenstandes übereinstimme, noch weniger, daß die Vorstellungen, welche daraus die Seele gebildet hat, richtig geformt worden sind. Wenn dem Gelbsüchtigen Alles gelb aussieht, so ist darum nicht Alles gelb, was ihm

ins Auge gefallen ist. Der Schwerhörige versteht oft ganz andre Dinge, als zu ihm gesprochen worden sind. Die Empfindung eines Jeden richtet sich nach der Beschaffenheit seiner Sinneswerkzeuge, nach dem Zustande der Seele zur Zeit der Wahrnehmung, und nach ihrer Fähigkeit und Geübtheit im richtigen Denken. Daher kommt es, daß ein und derselbe Gegenstand bei mehrern Menschen so verschiedene Vorstellungen erweckt, und daß nicht zweie zu finden, bei denen diese durchaus dieselben wären. Schon hieraus folgt, daß in aller Erfahrungserkenntniß keine absolute Wahrheit seyn kann, sondern nur diejenige relative Wahrheit, welche von den eben genannten drei Bedingungen abhängig ist. Denn die absolute Wahrheit kann nur eine und immer dieselbe, und nicht nach Maaßgabe der Verschiedenheit der Menschen verschieden seyn.

Hierzu kommt, daß die äußeren Einwirkungen auf den Sinn gar häufig und leicht mit den Gebilden der Einbildungskraft verwechselt werden, weil es, sie zu unterscheiden, nur zwei Mittel giebt, nämlich die Beobachtung des gewöhnlichen Grades der Stärke der Empfindungen, und

die Vergewisserung, daß die vorhandene Vorstellung nicht von einem äußerlich gegenwärtigen Eindrucke herrühre. Es kann indessen die Lebhaftigkeit der Einbildungskraft aus mancherlei Ursachen dergestalt gesteigert werden, daß sie der gewöhnlichen Stärke sinnlicher Empfindungen gleich kommt, und daß nach dem Gefühle hiervon die Seele sich selbst einbildet, durch den Sinn wahrzunehmen, was sie sich einbildet, zumal wenn sie unterläßt, oder behindert wird, das zweite Unterscheidungsmittel anzuwenden. Es kann aber auch die Lebhaftigkeit der Einbildungskraft dergestalt geschwächt seyn, daß ihre Vorstellungen nur mit dem Grade von Stärke zum Bewußtseyn kommen, womit sich sonst gewöhnlich die Verrichtungen der Denkkraft darstellen. In diesem Falle wird die Seele nicht umhin können, sich einzubilden, daß sie erdacht habe, was sie sich eingebildet hat. Ja es kann kommen, daß, weil die Seele sich ihrer Thätigkeit gar nicht bewußt geworden ist, sie auch davon gar nichts weiß, folglich für das Ergebniß ihrer eigenen Arbeit eine ganz andre Ursache außer sich aufsucht, und sich solche blos darum einbildet, weil sie sich außerdem die Wirkung nicht zu erklä-

ren weiß. Sie selbst, werthester Freund, haben hieraus die Folgerung schon gezogen, daß der Mensch irrigerweise für eine Inspiration halten könne, was doch blos die Frucht eines bewußtlosen Nachdenkens der Vernunft, oder gar eines minder lebhaften Spieles der Phantasie seyn kann. Ich glaube aber, daß daraus noch mehr zu folgern ist, nämlich: daß das Gefühl nie verbürgen könne, auf welchem Wege ein Gedanke in die Seele gekommen sey, noch weniger, ob er wahr oder falsch sey.

Wenn aber dem so ist; so bleibt uns nichts weiter übrig, um uns vor Täuschung, Irrthum und Aberglauben zu bewahren, als alle unsre Vorstellungen mit der Fackel der Vernunft zu beleuchten und deren Richtigkeit und Gediegenheit von ihr untersuchen zu lassen. Hiermit fällt das Vorgeben einer unmittelbaren göttlichen Eingebung und die Berufung auf diese Autorität, vor welcher die Vernunft verschwinden müsse, von selbst über den Haufen. Ich lasse die Untersuchung der moralischen und metaphysischen Möglichkeit einer solchen Inspiration ganz auf sich beruhen; ich halte mich nicht dabei auf, zu erör-

tern, ob die menschliche Freiheit neben einer solchen unmittelbaren Wirkung auf den Geist der Menschen bestehen, und sie ihre Bestimmung dabei erfüllen könnten. Es reicht für unser Thema schon hin, einzusehen, daß solche Inspirationen uns weder des Gebrauches der Vernunft überheben, noch ohne deren Billigung für uns einen Werth haben können, mithin ohne Bedeutung und ohne Nutzen für uns sind. Denn um darüber zur Gewißheit zu gelangen, ob wir wirklich eine Inspiration gehabt hätten, oder uns nur zu haben einbildeten, müßten wir die Wahrheit oder Unwahrheit der Vorstellungen prüfen. Da aber diese Prüfung nur von der Vernunft vorgenommen und nur dadurch vollbracht werden kann, daß sie diese Vorstellungen mit ausgemachten Wahrheiten vergleicht und darauf zurückführt, das heißt, jene aus diesen erkennt; so ist es nicht nur die Vernunft, auf welcher unsere Ueberzeugung beruht, sondern sogar die Glaubwürdigkeit der Inspiration würde hiernach unter der Autorität der Vernunft stehen. Daß eine solche Inspiration vor nichts wäre, geben Sie mir gewiß gern zu, und eben deswegen wohl auch diese ganze Voraussetzung auf.

Ihnen, mein Verehrter, darf ich auch nicht erst sagen, daß hiermit auf keine Weise von mir habe behauptet werden sollen: all unser Wissen müsse aus der Vernunft kommen. Sie haben sehr recht, daß uns der unübersehbare Schatz der Erfahrungserkenntnisse unentbehrlich sey; und wie sehr wir der Religionsoffenbarung bedürftig sind, ergiebt sich daraus, wie wenig die Menschen fähig gewesen und noch immer sind, zu derjenigen moralischen Größe aus eigener Kraft zu gelangen, welche sie durch die Offenbarung erlangt haben. Nur so viel folgt, meine ich, unwidersprechlich, aus meiner Betrachtung, daß keine Erfahrungserkenntniß für wahr gehalten werden dürfe, deren Richtigkeit nicht von der Vernunft festgestellt worden ist; ferner, daß keine Religionslehre bekannt und angenommen werden dürfe, welche nicht entweder unmittelbar zu den geoffenbarten Lehrsätzen gehört, oder deren völlige Uebereinstimmung mit diesen nicht von der Vernunft erkannt und nachgewiesen worden ist.

Doch, daß es irgend eine Religiosität ohne Vernunft, ohne deren Gebrauch und Zuthun geben könne, ist ja auch Ihre Meinung nicht. Sie

halten nur dafür, daß solche noch weit mehr Sache des Herzens, als des Kopfes seyn müsse. Hierin, lieber Freund, sind wir einig, aber auch uneinig, je nachdem der Sinn dieser Redensart genommen wird. Denn sie ist eine von denen, welche der vielfältigsten Auslegung fähig sind, weil die Ausdrücke: Kopf und Herz, eine sehr unbestimmte Bedeutung haben, und man daher sich immer erst darüber verständigen muß, was eigentlich damit habe gesagt werden sollen. Es wird mir aber zu viel, mich darüber noch heute zu erklären. Mein Brief ist schon so lang, daß es gut ist, einen Absatz zu machen, und zu ruhen, zumal ich, um Ihre Zuschrift ganz zu beantworten, noch mancherlei vorbringen muß. Morgen also mehr!

Zweiter Brief.

Es würde unnütz seyn, alle Bedeutungen des Wortes: Herz, durchgehen zu wollen. Ich halte mich an diejenigen, von denen ich aus Ihrem Schreiben selbst ersehe, daß Sie sie dem Worte beilegen, indem Sie es bald für Gefühl, bald für Gemüth, gebraucht haben. Es ist aber nicht gleichviel, in welcher von diesen Bedeutungen man den Ausdruck nimmt.

Gefühl ist das Vermögen der Seele, ihren eigenen Zustand und jede Veränderung in demselben wahrzunehmen. Man nennt auch die Wahrnehmungen selbst, die Wirkungen jenes Vermögens, Gefühle. Weil denn alle Veränderungen in dem Zustande unsrer Seele nur entweder durch ihre eigene Kraft und Thätigkeit, oder durch äußere Einwirkung mittelst des Sinnes, oder durch

beide zugleich, hervorgebracht werden können; so müssen alle Gefühle entweder rein geistige, oder sinnliche, oder gemischte seyn. Von den letzteren brauche ich nichts besonderes zu sagen, da es sich von selbst versteht, daß auf sie Anwendung finden muß, was von den beiden ersteren gilt. Ist Religion der Inbegriff alles dessen, was wir von Gott und dem Verhältnisse zu seinen Geschöpfen wissen, und uns vorstellen; so ist es unmöglich, daß sie ein sinnliches Gefühl erregen, oder durch ein solches erzeugt werden kann. Wohl kann ein sinnliches Gefühl die Veranlassung geben, daß die Seele daran religiöse Betrachtungen anknüpft, wie bei jedem Religionsunterrichte, bei dem Anblicke einer andächtigen Gemeinde, bei der Betrachtung eines Gemäldes aus der Religionsgeschichte; es springt aber in die Augen, daß das, was hierbei die Religion gewinnt, nicht durch das sinnliche Gefühl, sondern durch die Beschäftigung des Geistes gefördert worden ist, und daß jenes nur mittelbar dazu wirkte. Unmittelbar durch sinnliche Gefühle die Religion befördern, mehren und ausbreiten wollen, enthält einen offenbaren Widerspruch mit dem Wesen derselben. Gott ist

ein Geist; und wer ihn schauen will, muß ihn im Geiste und in der Wahrheit betrachten.

Die geistigen Gefühle entspringen aus der eigenen Thätigkeit des denkenden Geistes und sind die Wahrnehmungen der Veränderungen, welche in seiner Denkungsweise und Gedankenkreise während und durch seine Beschäftigung selbst hervorgebracht werden. Sie sind theils subjectiv, theils objectiv, indem sie theils in der Freude über die Fähigkeit zu dergleichen Gedanken, oder in dem Kummer über die Unfähigkeit, theils in dem Wohlgefallen an der Vollkommenheit des Gedachten, oder in dem Mißfallen über dessen Unvollkommenheit, bestehen. Jene subjectiven Gefühle werden am deutlichsten bei der Beschäftigung mit der Mathematik, weil sie unter allen die formelleste Geistesbeschäftigung ist; diese objectiven Gefühle können bei keiner Geistesverrichtung stärker seyn, als bei religiösen Betrachtungen, welche das Ideal aller Vollkommenheit der Seele vorhalten. Dieses Wohlgefallen, und selbst die Freude über das Vorhandenseyn dieses Wohlgefallens, enthalten kräftige Veranlassungen zur Wiederholung derjenigen Beschäftigung, wodurch sie er-

zeugt worden sind. Das religiöse Gefühl faßt also einen bedeutenden Antrieb zur Religiosität, d. h. zum Verlangen nach Beschäftigung mit Gegenständen der Religion, in sich, und ist dazu angethan, diese dadurch mittelbar zu befördern. Aber die Religion kann unmittelbar auch keine Frucht der geistigen Gefühle seyn, weil diese mit ihr zugleich, und nur durch die Arbeit der Denkkraft in religiösen Betrachtungen, zu Tage gebracht werden.

Von welcher Art von Gefühlen man daher auch rede; so ist es allemal unrichtig zu sagen: die Religion solle Sache des Gefühles seyn! Sie kann es nicht seyn, weil umgekehrt das religiöse Gefühl ein Erfolg der Religionserkenntniß ist. Sie ist und kann nur Sache des Kopfes, oder der denkenden Kraft im Kopfe, d. h. der Vernunft seyn.

Allerdings aber folgt hieraus nicht, daß die vielfache und anhaltende Betrachtung von Religionsgegenständen nothwendig auch eine religiöse Gesinnung nach sich ziehen müsse, oder, wie Sie sagen, daß große Gottesgelahrte fromme Menschen seyn müßten. Die Gründe hiervon sind, weil

zwischen Kennen und Erkennen, wie zwischen Wissen und Weisheit, ein mächtiger Unterschied Statt findet.

Schon der Name eines Gelehrten bezeichnet einen Mann, der viel gelernt hat, d. h. in seinem Gedächtnisse festhält, was er vermittelst einer Menge von Wahrnehmungen eingesammelt hat, gleich viel, ob es seine eignen sinnlichen Beobachtungen oder die ihm mitgetheilten Gedanken Anderer sind. Man kann daher recht viel gelernt, und dennoch dabei seine eigene Vernunft sehr wenig gebraucht haben. Es ist aber auch denkbar, daß diese sehr geschäftig gewesen sey, ohne dennoch viel erkannt zu haben, weil man immer oder meistentheils nur bemüht gewesen ist, die Dinge kennen zu lernen, nicht sie zu erkennen. Man kennt einen Gegenstand, wenn man ihn an seinen äußerlichen Merkmalen von andern Dingen zu unterscheiden vermag; dies reicht zur Erkennung desselben hin. Aber zur Erkenntniß ist erforderlich, daß man auch das Wesen und den Grund der vorgestellten Gegenstände kenne. Da dieses nach den Gesetzen unsrer Denkkraft nur durch die Thätigkeit der eigenen Vernunft möglich ist; so kann man

nur durch diese zur Erkenntniß kommen. Kenntnisse hingegen kann man auch durch Auswendiglernen sich erwerben, oder durch ein Nachdenken, das sich mit der Erkennung der Dinge begnügt. Es kann also seyn, daß Jemand von den Angelegenheiten der Religion sehr viel weiß, und gleichwohl keine Erkenntniß davon habe, die das Eigenthum seines Geistes wäre und bei deren Entstehung er dasjenige Gefühl empfunden hätte, was nur dann vorhanden ist, wenn die Seele sich selbst klar geworden ist und in ihrer Arbeit Selbstgenugthuung gefunden hat. Das Kennen oder Wissen, wenn es nur an der Oberfläche der Gegenstände haften bleibt, macht auch auf das Gefühl natürlich nur einen oberflächlichen Eindruck; je mehr hingegen die Erkenntniß in das Innere eindringt, desto tiefer, selbstständiger, selbstzufriedener und belebender wird auch das dadurch verursachte Gefühl. Die Religiosität muß daher nothwendig mit der Gründlichkeit und dem Umfange der Religionserkenntniß zunehmen und damit im Verhältnisse stehen, wogegen dieselbe bei den ausgebreitetsten Kenntnissen in den Religions-Wissenschaften ungemein gering seyn kann.

Doch selbst die deutliche und tiefe Erkenntniß der Dinge regiert für sich allein noch nicht die Gesinnung der Menschen. Um diese Wirkung hervorzubringen, muß die Erkenntniß nicht blos theoretisch bleiben, sondern practisch werden, das heißt, es muß nicht blos darum zu thun seyn, das Wesen der Dinge an und für sich und ihren nächsten Grund einzusehen, sondern die Untersuchung muß dahin gerichtet seyn, den Zusammenhang derselben mit dem allgemeinen Grunde des Seyns, und dadurch ihr Verhältniß znm Daseyn des Betrachtenden und zu seiner Bestimmung, ins Klare zu bringen. Es muß nicht blos gefragt werden: was, und wie, und warum ist das? sondern auch: wozu ist es, und was folgt daraus für mein Thun und Lassen? Wahre Weisheit des Lebens verschafft daher nur die Ausbildung und Bereicherung der practischen Vernunft; sie nur ist die rechte Mutter der Religiosität. Denn die Religion in ihrer Ehrwürdigkeit und ihrer practischen Beziehung auf uns erkennen, und sie nicht lieben, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Lieben heißt ja, wie Ihr Verfasser trefflich sagt, die Vollkommenheit bewundern, und eben darum sich darnach sehnen.

Sie haben längst geahndet, Freund, daß ich mich allmählig immer mehr der zweiten Bedeutung genähert habe, in welcher Sie, dem Sprachgebrauche gemäß, das Wort: Herz, gebraucht haben, indem es eben das ausdrücken soll, was man auch Gemüth nennt. Man versteht darunter die eigenthümliche Geistesbeschaffenheit eines Jeden, den Inbegriff aller Anlagen, Fähigkeiten und Fertigkeiten der Seele, wodurch sie zu ihren Verrichtungen geschickt und für gewisse Empfindungen vorzüglich empfänglich ist. Wenn jede Kraft durch Uebung wächst, und wiederum durch Gewöhnung Alles einer bestimmten Richtung nachgiebt; so mag auch der menschliche Geist von diesen Naturgesetzen sich nicht losmachen. Wie der Baum sich auf die Seite neigt und seine Aeste ausstreckt, wohin die meisten Tage des Jahres der Wind ihn beugt, so folgt auch die Seele in ihrem vorherrschenden Gefühle der Richtung, welche sie anzunehmen gewöhnt wird. Wie aber der Baum, von innen heraus wachsend, selbst die Mauer spaltet, die ihn umschließt, so überwältiget die eigene Kraft des Geistes im stillen Wachsthume jede andre äußere Gewalt und zwingt ihn, mit Unterdrü-

ckung der Wirkungen dieser letztern, sich jener zu überlassen und von ihr ganz erfüllt zu werden.

Auf diese Weise ist es möglich, ist es sogar unumstößlich, daß der Mensch durch die Ausbildung und Vervollkommnung seiner practischen Vernunft täglich die Empfänglichkeit seines Geistes für die damit verknüpften Gefühle, zugleich mit der Fertigkeit im Erkennen der Gegenstände, womit er sich beschäftiget, erhöht und mit der Zeit sein Gemüth so stimmen kann, daß es nur für diese Verrichtungen und Empfindungen noch Geschick hat, hingegen unfähig wird für alle damit unvereinbare und entgegengesetzte Unternehmungen und Neigungen. Auf diese Weise ist es anzufangen, damit aus der fortgesetzten Religionserkenntniß eine religiöse Gesinnung erwachse, damit die Religion Sache des Gemüths werde, und die Religiosität den ganzen Menschen durchdringe und unwillkührlich ihn in allen Verhältnissen des Lebens regiere.

Auch ist eben dies der einzige Weg, zu dieser Alles überwindenden und alles beherrschenden Gottesfurcht zu gelangen, weil auf keine andre Art und Weise die Seele mit ihrer ganzen eigenthüm-

lichen und selbstständigen Kraft sich in diesen Zustand versetzen und dafür einstehen kann. Bei jeder andern Art, Religiosität zu erzeugen, würde nur ein einzelnes Vermögen des Geistes thätig werden; und wenn gleich durch dessen anhaltende Uebung ebenfalls die Gemüthsstimmung zur Religiosität gestaltet werden würde, so wäre doch deren Festigkeit und Dauer nur sehr wenig verbürgt. Denn jede Veranlassung zur Beschäftigung andrer Seelenvermögen, zumal mit Gegenständen merklich verschiedener Art, kann der Anfang einer gänzlichen Umänderung der Gemüthsstimmung seyn. Nie werden Sie erleben, oder mir ein Beispiel nennen können, daß ein aufgeklärter Mensch, dessen Religiosität auf deutlicher und heller Religionserkenntnis beruhte, sich umgewandelt hätte. An jedem Orte aber finden sich Beispiele von Menschen, die lange für äußerst religiös gegolten haben, deren Religion aber in verworrenen und dunklen Vorstellungen oder wohl gar in äußerlichen Ceremonien bestand, welche entweder Freigeister wurden, oder sich dem Laster ergaben. Es sind sogar die Beispiele nicht selten, daß Menschen bei einer großen Devotion vor allem,

was zur Religion gehört, und bei einer ängstlichen Beobachtung aller Gebräuche und äußeren Religionshandlungen, überaus lasterhaft sind und den practischen Vorschriften der Religion ganz zuwider leben. Ich erinnere mich, vor mehrern Jahren in einer Kirche ein junges Mädchen gesehen zu haben, die emsig ihren Rosenkranz betete, während ein junger Mensch mit ihr im höchsten Grade unzüchtig umging. Sie kennen die Greuel, die auf den Wallfahrten so häufig vorfallen. Was erinnere ich Sie noch an Mehreres, da die Abscheulichkeiten, welche die Inquisition mit fanatischem Eifer im Namen der Religion verübt hat, den redendsten Beweis geben, daß eine Religiosität, welche nicht von der practischen Vernunft hervorgebracht worden ist, nicht wahrhaft fromm und gottgefällig mache. Darum, mein verehrter Freund, dringe ich so sehr darauf, daß die Religion Sache der Vernunft seyn solle, weil wir außerdem keine Minute sicher sind, statt echter Religiosität in blinden Aberglauben und sträflichen Fanatismus zu verfallen.

Keineswegs stelle ich damit die Vernunft über die Offenbarung. Diese hat ihre Autorität

in sich selbst. Allein einmal kann zwischen beiden durchaus kein Widerspruch statt finden, weil die Vernunft, dafern sie ihren Gesetzen getreu bleibt, ebenfalls eine Offenbarung Gottes ist, und es eine Lästerung der höchsten Weisheit seyn würde, einen Widerspruch zwischen seiner unmittelbaren und mittelbaren Offenbarung vorauszusetzen. Demnächst weiß ich nicht, wie es möglich wäre, das geoffenbarte Wort uns anders anzueignen, als mittelst der Vernunft, welche dessen Sinn aufzufassen, zu ergründen und zu verfolgen uns in den Stand setzt. Endlich bedürfen wir bei dem Unterrichte aus der heiligen Schrift fortgesetzt der Vernunft, um uns vor Mißverständnissen zu bewahren und nicht irrige Vorstellungen daraus zu schöpfen, oder vielmehr hinein zu tragen, welche weder in der Offenbarung noch in der Vernunft gegründet sind.

Eben so wenig habe ich behaupten wollen, daß nächst der Offenbarung die Vernunft das einzige Vermögen in uns sey, wodurch Religiosität befördert werden könne. Das Gegentheil ergiebt sich schon aus meiner Ausführung selbst. Ein vernunftloses Geschöpf kann zwar keine Religion ha-

ben, weil die Erkenntniß Gottes die Grundlage aller Religion ist, jede Erkenntniß aber ihre Entstehung oder Aneignung der Vernunft zu verdanken hat. Wenn aber in dem Menschen erst eine religiöse Anlage vorhanden ist, alsdann kann deren Wachsthum unstreitig auch noch durch andere Mittel, als durch die Uebung und das Fortschreiten der Vernunfterkenntniß befördert werden. Zu diesen Mitteln gehört vornämlich die anhaltende geistige Beschäftigung mit den Angelegenheiten der Religion, wodurch zwar nicht unsere Erkenntnisse in derselben, aber doch unsre Kenntnisse von derselben vermehrt werden, oder wodurch wenigstens eine Gewöhnung des Geistes daran bewerkstelliget wird. Der practische Nutzen hiervon ist mehr negativ, als positiv. Er besteht mehr in der Entwöhnung von andern Beschäftigungen und Gefühlen, und in der Entfernung aller Störungen, Unterbrechungen oder Entfremdungen der bestehenden religiösen Gemüthsstimmung, als in einer Erhebung ebenderselben. Allein auch dieser negative Gewinn ist nicht zu verachten, weil die Verhinderung jeder Erschwerung der Uebung diese letztere erleichtert.

Ganz aus demselben Grunde ist auch die Behandlung des Körpers für die Religiosität nichts weniger als gleichgültig. Leib und Seele stehen in so genauer Verbindung, daß in keinem etwas vorgehen kann, was nicht in dem andern mehr oder minder stark mitempfunden würde. Es ist um deswillen von großer Wichtigkeit, den Körper in demjenigen Zustande zu erhalten, welcher der religiösen Gemüthsstimmung Vorschub thut. Wenn die Schmerzen der Krankheit, oder die davon herrührende Schwäche und Unbehaglichkeit den Geist im freien, ungestörten und kräftigen Denken behindern, hingegen derselbe am leichtesten sein Geschäft verrichtet, so lange der Leib gesund und kräftig ist; so liegt es uns ob, dafür zu sorgen, daß wir diesen behaglichen Zustand möglichst erhalten. Wenn die Reizungen und Befriedigungen der Sinnenlust die Aufmerksamkeit leicht fesseln und das Gemüth mit Begierden und sinnlichen Neigungen erfüllen; so ist es unsre Pflicht, uns frei zu machen von dem Verlangen darnach und uns dieselben in eben dem Maaße zu versagen, als wir uns noch nicht davon unabhängig fühlen. Wenn endlich sinnliche

Eindrücke von der Art sind, daß sie irreligiöse Gedanken hervorrufen, oder doch die religiösen Betrachtungen stören können, die wir vorhaben; so würde es unklug und unverantwortlich seyn, dergleichen Empfindungen nicht zu vermeiden und zu verhindern, dagegen aber, so viel möglich, Anstalt zu treffen, solche sinnliche Eindrücke zu erlangen, wodurch wir entweder selbst auf religiöse Vorstellungen hingeführt, oder wenigstens in einen solchen Zustand gesetzt werden, in welchem das Gemüth sich sammeln kann, und die Aufmerksamkeit von allen Zerstreuungen abgezogen wird.

In diesen wenigen Worten glaube ich den ganzen Zweck der Liturgie und der äußeren Einrichtung des Gottesdienstes auf das bestimmteste angezeigt zu haben. Alles, was darüber hinausgeht, muß nachtheilig oder doch nutzlos seyn. Ich wiederhole es, durch sinnliche Empfindungen kann keine Religion selbst hervorgebracht, sondern nur der Sinn dafür angeregt und die Beschäftigung mit ihr mittelbar befördert werden. Wer also die Absicht hat, mehr als dies dadurch zu bewerkstelligen, der mißbraucht das Mittel wider seinen

Zweck. Alle Gebräuche, Einrichtungen und Handlungen, welche selbst die Aufmerksamkeit festhalten, zerstreuen und von den geistigen Betrachtungen abziehen, in deren Anstellung allein das Wesentliche der Religionsübung bestehen kann, sind verkehrt und zweckwidrig. Jeder Cultus, bei welchem Ceremonien und kirchliche Handlungen zur Hauptsache werden, ist ausgeartet. Eine Mystification dieser Handlungen muß alsdann diesen eine neue Bedeutung verleihen, da die ursprüngliche einfache Bestimmung derselben in Vergessenheit gekommen, und kaum mehr zu erkennen ist.

Es sind noch zwei Dinge übrig, welche gewöhnlich als eigenthümliche Beförderungsmittel der Religiosität angesehen werden: das Gebet und die Sacramente. Das Gebet, das in der tiefsten Demüthigung vor dem Urquelle alles Lichts und dem Vater der Menschen, und in der Begeisterung, welche die Erhabenheit dieser Vorstellungen erregt, der bewegten Seele entquillt, ist eine inbrünstige Religionsbetrachtung. Es kann also seine Nützlichkeit für uns hiernach nicht hoch genug gestellt werden. Auch ist es einerlei, ob der

Betende selbst der Urheber dieser Betrachtung ist, oder ob ein Anderer vorbetend ihm dazu Anleitung giebt, wenn nur die Gedanken desselben seine Gedanken werden. Von geringerem, aber dennoch wichtigem Nutzen ist das Gebet, wenn es nur in einem Nachbeten besteht, ohne Aneignung und Durchdenkung des Inhaltes; denn alsdann gehört es nur in die Classe der Verrichtungen, durch welche entweder gewisse Religionskenntnisse erneuert werden, oder wodurch das Gemüth an religiöse Beschäftigungen und an eine religiöse Stimmung gewöhnt wird. Verwerflich und schädlich aber ist das Gebet, wenn es zu einem bloßen Geplerre der Lippen ausartet, zu einer gedankenlosen Ceremonie, gerade darum, weil der Mensch sich dadurch gewöhnt, gedankenlos zu handeln, und ohne Geistesgegenwart vorzunehmen, was nur im Geiste und um des Geistes willen geschehen soll.

Wie mit dem Gebete, ganz und gar so verhält es sich auch mit den Sacramenten. Symbolische Handlungen haben das Eigenthümliche, daß ihr Inhalt unermeßlich und unerschöpflich ist, und daß mit Wenigem sehr Viel dargestellt wird.

Der Bund eines neuen Christen mit der christlichen Gemeinde, die Feier des Nachtmahls des Herren, sind Handlungen, welche die Seele zu den würdigsten Betrachtungen anregen und durch sie das Gemüth mit religiösem Gefühle erfüllen müssen. Aber das Symbol ist nur Symbol, insofern es Ideen unter einer sinnlich wahrnehmbaren Form darstellt. Geht die Idee verloren, oder wird sie dabei nicht hervorgerufen, so ist das Symbol eine leere Form ohne Inhalt, ohne Bedeutung, ohne Nahrung.

Auch der Werth des Gebetes und der Sacramente richtet sich folglich nach dem Maaße der Geistigkeit, womit sie vollbracht werden, der religiösen Erkenntniß, welche durch sie gewonnen wird, und der Gemüthsstimmung, welche dadurch hervorgebracht wird. Aus alle dem ziehe ich denn den Schluß: Die Religion ist allemal nicht blos Sache des Kopfes, sondern auch des Gemüthes; sie kann beides nur in gleichem Verhältnisse seyn, wenn sie nicht blos in Kenntnissen, sondern in Erkenntnissen besteht; ja nur allein durch die Vernunft kann das Gemüth der Religion ganz und unabänderlich zugewendet werden.

Dritter Brief.

Recht gern, mein lieber Freund, gebe ich Ihnen zu, daß in meinem vorigen Briefe sich der echte Lutheraner ausspreche. Denn in der That halte ich dafür, daß Luther in Betreff des Cultus die richtige Mittelstraße gegangen sey. Man hat in allen practischen Dingen allemal unrecht, wenn man die Sachen anders nimmt, als sie wirklich sind. Der Mensch ist einmal nicht blos Geist, sondern ein geistig-sinnliches Wesen. Es ist deshalb nöthig, damit der Geist sich ganz der Religion hingeben könne, den Leib so zu behandeln, daß jener durch den Sinn nicht nur nicht gestört, vielmehr in seiner Beschäftigung unterstützt werde. Es ist also zweckmäßig, hiernach den Cultus einzurichten, und fehlerhaft, solches unbeachtet zu lassen. Es ist aber der entgegengesetzte Abweg,

wenn das, was blos Hülfsmittel seyn soll, zur Hauptsache gemacht, und diese dadurch in Vergessenheit gebracht wird, indem man für jene alle Aufmerksamkeit, Kraft, Lust und Zeit in Anspruch nimmt.

Wohl mag ein Cultus, welcher alle Sinne angenehm reizt und selbst der Phantasie gefällige Nahrung giebt, das Gefühl für sich einnehmen; wohl mag er dem sinnlichen Menschen gefallen; wohl mag dieses sinnliche Vergnügen die Leute an sich ziehen, und selbst sie in die Kirche locken, um den Genuß desselben zu erneuern. Religion aber wird dadurch nicht gefördert; denn sie ist eine geistige Angelegenheit, welche von der Uebung der Sinnlichkeit keinen Gewinn haben kann. Dieser wiederholte Sinnengenuß untergräbt vielmehr die echte Religiosität darum unvermeidlich, weil durch die wiederholte Uebung der Sinnlichkeit, deren Macht im Menschen verstärkt, und in eben dem Verhältnisse die Kraft der Vernunft geschwächt wird; ein solcher Cultus schadet, weil die Menschen dadurch sich gewöhnen, gedankenlos religiöse Ceremonien vorzunehmen, und jene an die Stelle der Religion zu setzen; er verdirbt die

Religion, weil er die Mystification unabwendbar herbeiführt.

Denn so ganz seine Vernunft in sich ersticken kann der Mensch nicht, daß sich nicht bei dem gedankenlosesten Handeln doch immer wieder die Fragen ihm vorlegen sollten: warum und wozu? Aber entwöhnt vom ernstlichen, anhaltenden und scharfen Nachdenken, vielmehr an die Vorherrschaft sinnlicher Vorstellungen gewöhnt, vermag er nicht, mit seiner Vernunft die gründliche Beantwortung jener Fragen zu ersinnen, sondern die Einbildungskraft mischt sich hinein, vollbringt das Geschäft und dictirt die Antworten. Nicht unterrichtet in den Religionswahrheiten, die er entweder nie vernommen; oder längst wieder vergessen hat, weil er sich nur an den Vorschriften des Cultus begnügte, kann er aus ihr keine Belehrung schöpfen; die Vernunft ist ungeübt und unterdrückt; was also bleibt übrig, als ein Gewebe dunkler Vorstellungen von den vorhandenen Gefühlen und von den Bildern, welche die Einbildungskraft hinzufügt. Daß solchergestalt die Beantwortung jener Fragen nicht den Gesetzen der Religion, der Vernunft und der Natur

gemäß ausfallen kann, liegt am Tage. Wunderbare und phantastische Verbindungen der Vorstellungen drängen sich vielmehr unwillkührlich dem Bewußtseyn auf; auf unbegreifliche und unnatürliche Weise werden die Antworten auf jene Fragen gefunden; der eigenthümliche Reiz des Wunderbaren verleiht diesen Gedanken und Erklärungen selbst einen Schein; und die Scheu vor der Mühseligkeit weiteren Nachdenkens und vor den Beschwerden dieser ungeübten Arbeit giebt den gefundenen Antworten das Zeugniß der Vollendung und der Gediegenheit. So geschieht es, daß die Handlungen des Cultus eine übernatürliche Bedeutung, eine wunderbare Beziehung auf das Geistige, eine unbegreifliche und unerklärliche Heiligkeit erhalten; so wird das Uebernatürliche und der Vernunft Unerforschliche zu einer Eigenschaft des Religiösen; so wird den leiblichen Handlungen und dem Körperlichen eine inwohnende Heiligkeit und eine Vergegenwärtigung des Göttlichen beigelegt; so kommt der Gegensatz von Religion und Vernunft auf, und die Verachtung und der Haß der letztern, die man fürchtet und zu verbannen strebt, weil man wohl

ahndet, daß vor ihrem Lichte die bunten Schatten dieser Mystification zerrinnen müssen, an denen man sich ergötzt und mit denen der kindisch gewordene Geist zu spielen Vergnügen hat.

Je größer die Herrschaft der Phantasie über die Vernunft ist, desto zahlreicher, wunderbarer und beliebter werden die Mystificationen seyn. Es entsteht bei solchen Menschen nicht blos ein fester Glaube daran, sondern sogar eine unwiderstehliche Sehnsucht darnach. Erklären Sie Sich daraus, mein Freund, den Uebertritt Stollbergs zur katholischen Kirche, und die Hinneigung Lavaters und vieler Andern, besonders in der neuern Zeit, zu ihrem Cultus.

Ueberhaupt wird kaum Jemand bestreiten, daß der Katholicismus nicht eine bestimmte Art von Mysticismus in der Religion sey. Alle diejenigen, welche den Mysticismus zu verbreiten bemüht sind, werben im Stillen für die katholische Kirche. Die Wiedereinführung der Jesuiten, die neuen Wunderkuren von Fürsten und Bauern, der Zwang der Aeltern in gemischten Ehen zur Zuwendung ihrer Kinder, und alle die übrigen Kunststücke der Proselytenmacherei sind bei weitem

nicht so wirksam, als die Ausbreitung des Mysticismus. Wer sich ihm hingiebt, ist schon im Geiste Katholik, wenn er auch noch nicht den Proselyten-Eid abgeschworen hat.

Es ist doch, Freund, eine eigne Sache damit, wie in der Welt oft die Dinge zu ihrem Namen kommen. Eigentlich sollte die evangelische Kirche die katholische, und diese die papistische heißen. Denn jene hat wenigstens das Bestreben, die christliche Religion zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückzuführen und sie eben dadurch zur allgemeinen Glaubenslehre zu machen; dahingegen diese in ihrer gegenwärtigen Gestalt von der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte sich wesentlich unterscheidet. Die Grundursache aller in derselben stattgefundenen Veränderungen ist aber nichts anderes, als der Mysticismus, der sich des Christenthumes bemächtiget hat. Deutlicher wird Ihnen dies werden, wenn ich mich darüber erklärt haben werde, was Mystik und Mysticismus eigentlich sind.

Ihr Verfasser giebt darüber keine genügende Auskunft. Weder die Geschichte derselben beschreibt er, noch weist er den Ursprung davon nach, noch liefert er eine Sacherklärung. Er ge-

steht sogar im dritten Briefe, daß solches nicht thunlich sey, und giebt statt dessen eine Anzahl von Aeußerungen berühmter Mystiker und eine Beschreibung der angeblichen Wirkungen. Wer daraus die Mystik oder den Mysticismus kennen zu lernen vermeinte, müßte sich auch versichert halten, einen Menschen aus der Beschreibung seines Aussehens und der Erzählung einiger seiner Handlungen vollständig zu kennen.

Die Stellen, die Sie mir in Ihrem Briefe ausgezogen haben und welche die Grundlehren der Mystik enthalten sollen, liefern kein vollständiges System. Sie sind zum Theil unbestimmt und zweideutig, so daß davon mancherlei Auslegungen gemacht und die wunderlichsten Folgen daraus gezogen werden können. Richtig verstanden sind sie alle wahr und schön, und ich bekenne mich zu denselben mit ganzer Seele.

Wenn aber das die ganze Mystik oder doch das Wesentliche in derselben ausmachte; so müßten nothwendig alle vernünftige Menschen von Hause aus Mystiker seyn, oder vielmehr die Mystik wäre nichts andres, als die deutlichste und besonnenste Vernunfterkenntniß selbst. Weisen Sie

mir, Freund, unter jenen Sätzen einen nach, der nicht vom gesunden Menschenverstande erdacht und bewiesen werden könnte und worden wäre. Da indessen die Mystiker selbst die Mystik und Vernunft sehr unterscheiden; so muß jene wohl noch etwas andres seyn. Sie muß also entweder noch andre Lehren haben, die nur ihr eigenthümlich sind, oder sie muß wenigstens das, was auch die Vernunft lehrt, auf einem andren Wege entdecken. Wenn der Verf. (S. 118.) zugiebt, daß Philosophie und Mystik, vorausgesetzt, daß beide wahr sind, mit einander übereinkommen müssen; so ergiebt sogleich der Nachsatz, daß er sich dabei vorbehält, die Wahrheit der Philosophie aus dem mystischen Standpuncte zu beurtheilen. Man kommt also immer wieder auf die Frage zurück: was Mystik und Mysticismus sey? Sollten wir nicht davon eine klare Ansicht uns verschaffen können, wenn wir zuerst die Schrift des Verf. genau durchgehen und seine Angaben unter einander vergleichen, und nächstdem das Gefundene am Tageslichte der Seelenkunde ernstlich prüfen? Wenigstens will ich den Versuch machen und zusehen, wie weit wir kommen werden.

Vierter Brief.

So wenig die Sprache und Ausführung des Philosophen, welchen der Verfasser (S. 272) redend einführt, die meinige ist; so hat derselbe doch am Schlusse den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er sagt: „Da aus Mangel an Verständigkeit, d. h. Ausbildung und Gebrauch des Verstandes, die Phantasie despotisch eingreift, in der Ansicht sowohl, als in der Darstellung, und zerstörend für das Wesen der Erkenntniß selbst wird; so muß der Mystiker in den Fanatiker übergehen. — Die Täuschung, die auch dem besten Mysticismus in jeder Form zum Grunde liegt, verursacht und verleitet zu einem logischen Schein des Höheren unter schwankenden Bildern von dem Unendlichen."

Der Verf. will den letztern Satz nicht verstehen (S. 279), so sehr verständlich er ist. Der

Mensch hat von dem Unendlichen keinen Begriff und keine Bezeichnungen. Seine Ideen davon kann er nur durch Bilder ausdrücken. So lange er sich hierbei bewußt ist, daß diese Ausdrücke nur Bilder und Zeichen sind, und daß Bilder niemals dem Originale gleichen, auf jeden Fall niemals Leben und Realität haben, so lange also durch das Zeichen nur das Bezeichnete vorgestellt wird, kann dieses Verfahren keinen Nachtheil bringen. Sobald aber die Bezeichnung mit dem Bezeichneten für einerlei genommen, vermengt und verwechselt wird, sobald man sich überredet oder wenigstens nicht dafür in Acht nimmt, die immer nur schwankenden Bilder, welche der Mensch von Allem, was unendlich ist, zu brauchen vermag, sich als lebendig und wirklich vorzustellen; so geräth er unvermeidlich auf den Abweg, mit logischer Unrichtigkeit das Bild für die Sache, Schein für Wahrheit zu nehmen, und diesem Irrthume selbst dieselbe Ehrfurcht zu erweisen, wovon er für den darunter verborgenen wahren Gegenstand erfüllt war und ist. Dies ist die Geschichte aller Abgötterei, welche jemals in der Welt getrieben worden ist; auch derjenigen Abgötterei, zu welcher der

Mysticismus verführt. Denn ganz einerlei ist es, wie der Verf. schön bemerkt, ob der Mensch die von ihm selbst erfundenen und erschaffenen Abgötter mit Händen aus Thon oder Elfenbein macht, oder mit seiner Einbildungskraft ihnen Gestalten giebt, und sie in diesen Gestalten anschaut und verehrt. Gott ist ein Geist; und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Jede Vorstellung unter irgend einem von ihm aufgestellten und ihn repräsentirenden Bilde, jede Versinnlichung der Vorstellung von ihm, ist Abgötterei. Daß aber der Mysticismus dahin führt, sich die übersinnlichen Vorstellungen unter gewissen Bildern zu denken, welche nicht blos als Allegorien gebraucht werden, sondern als Symbole von jenen, als äußere Darstellungen der geistigen Ideen, welche dadurch nicht sowohl von den Menschen vorgestellt werden, sondern sich selbst den Menschen nach höheren Gesetzen vorstellen, das ist eine so bekannte Sache, daß der Verf. es auf keine Weise in Abrede stellen kann, sondern nur solches zu rechtfertigen und zu entschuldigen sucht. Weil man das Geistige meistentheils nur unter Bildern vorstellen kann, meint er, und weil in der über-

sinnlichen und sinnlichen Welt dieselben Gesetze walten, so sey dadurch eine innere Nothwendigkeit gegeben, für die Vorstellungen in jener diejenigen Vorstellungen aus dieser anzuwenden, welche Wirkungen ein und derselben, in beiden Welten wirksamen, Gesetze sind. Eben daraus ergebe sich die Nothwendigkeit des feststehenden und unabänderlichen Gebrauches gewisser Bilder für die entsprechenden übersinnlichen Vorstellungen, wie selbst in der Sprache unwillkührlich für alle Verrichtungen unsres Geistes sinnliche Ausdrücke gewählt worden sind, z. B. begreifen, urtheilen, schließen, einbilden rc. Dieser Beweis ist indessen sehr mangelhaft. Denn einmal würde hiervon die Vorstellung von Gott und allem Göttlichen auszunehmen seyn, der unter keinem Gesetze steht, sondern sich selbst Gesetz ist, wie denn wirklich die Sprachen dafür eigene Worte haben, die nicht aus der Sphäre sinnlicher Vorstellungen entlehnt sind, zum Beweise, wie groß die Nothwendigkeit ist, diese Vorstellungen von einander entfernt zu halten und nicht mit einander zu vermengen. Andern Theils ist es ganz unrichtig, daß in der moralischen und sinnlichen Welt überall ein

und dieselben Gesetze walten. Nur in so weit ist dies wahr, als beide Geschöpfe aus der Hand Gottes sind und sein Werk in ihnen offenbar wird. Aber in der Natur bleiben diese Gesetze allein wirksam, und es herrscht in ihr willenlose Naturnothwendigkeit; den Geistern aber hat der Schöpfer noch die Willkühr gegeben, das Vermögen, bis auf einen gewissen Grad seinen Gesetzen gemäß oder zuwider zu seyn. Nur also in sofern der Geist als Geschöpf den in ihn gelegten Naturgesetzen gemäß handeln muß, wie bei der Form aller seiner Thätigkeit, kann von einer Analogie zwischen der geistigen und physischen Welt die Rede seyn; im Gegentheil in der Sphäre der Freiheit des Geistes, in welcher Alles inbegriffen ist, was er mit seiner Kraft sich aneignen kann, folglich alle Gegenstände seiner Erkenntniß und seines Willens, das Materielle seiner Vorstellungen, findet durchaus keine nothwendige Uebereinstimmung statt. Daraus erhellet, daß, wenn die Menschen für das Materielle ihrer übersinnlichen Vorstellungen, mit Einschluß der wichtigsten unter allen, der religiösen, Bezeichnungen aus der Sinnenwelt nehmen, solches immer ein Act ihrer eigenen Freiheit

ist, welche, um der Aehnlichkeit des Zeichens mit dem Bezeichneten willen, solches für passend erachtet, dadurch gewisse Merkmale des letzteren anzudeuten; daß aber durchaus keine innere Nothwendigkeit für den Gebrauch und die Beibehaltung dieses Zeichens oder Bildes vorhanden ist; vielmehr die Klugheit und die Natur der Sache es mit sich bringen, mit den Bildern und Bezeichnungen zu wechseln, damit der Mensch sich der freien Wahl der gebrauchten Bilder stets bewußt bleibe und nicht gedankenlos das Vorgestellte mit dem Vorstellenden vermenge, und damit er jederzeit unter den mehrern möglichen Bezeichnungen diejenige wähle, wodurch gerade die Eigenschaften der Sache am besten bezeichnet werden, wovon eben eine Vorstellung gemacht werden soll. Denn kein Bild entspricht vollkommen der abgebildeten Sache; jedes Beispiel muß nothwendig hinken, weil es unmöglich ist, daß zwei Dinge einander gleich sind. Nur also für diejenigen Merkmale, in welchen die Gleichheit vorhanden ist, mag eines die Stelle des andern vertreten. Wer außerdem bei dem Gleichnisse stehen bleibt oder bei dem Bilde verweilt, muß nothwendig falsche Vorstel-

lungen erwecken und Irrthümer erzeugen. Möchte doch diese Bemerkung von den Mystikern rücksichtlich aller ihrer fixen, und zu oft und zu allgemein gebrauchten Bilder beherziget werden! Möchten sie insonderheit sich derselben bei ihren Auslegungen der heil. Schrift erinnern. Nichts ist schöner, verständlicher und treffender als die Parabeln, in welchen der Heiland häufig seinen Unterricht vorgetragen hat. Fast immer hat er selbst dabei den Vergleichungspunct angegeben. Wer aber über diesen hinaus noch das Gleichniß verfolgt und daraus noch mehr folgert, als das, worauf Jesus dadurch hat hinweisen wollen, der muß in Irrthum und Schwärmerei verfallen.

Gegen die Beschuldigung der Schwärmerei will indessen der Verf., wie Sie gefunden haben werden, die wahren Mystiker ganz in Schutz nehmen. Wohl sollen sie mit einem Eifer und mit einer Wärme an ihrem Glauben hängen, welchen die Ueberzeugung von der Göttlichkeit desselben in ihrer Brust entzündet, welcher aber weit entfernt ist von Schwärmerei, die in dem Eifer für, mit wahrer Erkenntniß verwechselten und dafür gehaltenen, Einbildungen der Phantasie oder irrigen

Vorstellungen des Verstandes besteht. Wenn sich inzwischen nachweisen ließe, daß die Mystiker in mehreren Stücken wirklich irren, daß an diesen Irrthümern vorzüglich der Einfluß der Phantasie Schuld ist, welcher sie zu viel einräumen, und daß sie dennoch an diesen Ideen mit einer Vorliebe und einem Eifer festhangen, der ihnen sogar den Willen benimmt, ihren Irrthum erkennen zu lernen; wird alsdann der Vorwurf der Schwärmerei sie noch mit Unrecht treffen? Nun führt aber der Verfasser einen Ausspruch Feßlers selbst als eine Autorität an, wornach „die Form der Religion, in Verbindung mit Poesie, nothwendig mystisch seyn müsse. Jede Religion müsse Mystik als einen wesentlichen Bestandtheil haben, sonst könne sie wohl ein philosophisches Wissen, aber keine Religion seyn, sonst entspreche sie nicht der zweiten Function der Seele, dem Gemüthe oder Gefühle.“ Also die Religion selbst ist hiernach kein Mysterium, ihr eigenthümliches Wesen ist frei von Mystik; aber diese muß ihr zu Hülfe kommen, ist ihr unentbehrlich, und das Mittel, wie aus der Religion Mystik wird, ist die Vermählung der Religion mit der Poesie.

Nicht will ich hier den Stolz der Mystik rügen, der sich über die Religion stellt, wenigstens ihr an die Seite, sondern nur an die Poesie will ich mich halten. Was ist Poesie? Ich will jede Definition hier vermeiden, um nicht den Punct aus dem Auge zu verlieren, auf den es allein hier ankommt. Darüber kann jedoch kein Streit seyn, daß die Poesie eine Tochter der Phantasie ist, und es ohne Phantasie überall keine Poesie geben kann. Damit also die Religion Sache des Gemüths werden könne, damit sie Mystik werde, müssen die Lehren der Religion mit den Bildern der menschlichen Einbildungskraft versetzt, oder gar zu Einbildungen der Menschen verarbeitet werden. Die Mystik ist also der Bastard des Religionsglaubens und der Einbildungskraft. Dies ist das offene, und vollkommen wahre Geständniß in der angezogenen Stelle. Der Verf. widerspricht sich folglich offenbar selbst, wenn er (S. 272) seinem Philosophen, für die Warnung des gefährlichen und despotischen Eingreifens der Phantasie bei der Mystik, den Vorwurf eines philosophischen Despotismus zurück giebt.

Untersucht man das Wesen der Mystik, so bleibt darüber, daß sie die Einbildungskraft zur Mutter habe, gar kein Zweifel. Es wird auch dadurch der Werth des Mysticismus noch nicht ausgemacht, daß der Verf. darzuthun sucht: es beruhe die Philosophie mit ihm auf derselben Grundlage und bringe den Menschen nicht weiter. Wahr ist es, daß es für die Menschen unergründliche Geheimnisse giebt. Aber nicht alles Unergründete ist darum unergründlich. Darin unterscheidet sich eben der Mysticismus von der Philosophie, daß jener das Unerklärte mit dem Unerklärlichen verwechselnd und die Gränzen des letzteren nicht kennend, von vorne herein die Möglichkeit der Erklärung bezweifelt, aber doch das Bedürfniß derselben fühlend, eine unmittelbare und wunderbare Erleuchtung von Gott hofft und glaubt; dahingegen diese, die sub- und objectiven Gränzen der menschlichen Denkkraft erkennend, sich auf der einen Seite bescheidet, was ihr einzusehen versagt ist, auf der andern Seite aber nicht verzweifelt, dasjenige, was zu erkennen möglich ist, annoch einzusehen, wenn schon es jetzt noch unerklärlich scheint. In dieser Möglichkeit ist zugleich

die Aufforderung enthalten, alle Kräfte anzustrengen, um die Aufgabe zu lösen. So entspricht also die Philosophie der vom Verf. zugestandenen Perfectibilität der Menschheit. Sie gebietet zu forschen und verheißt dem, der emsig sucht, daß er zu seiner Zeit finden werde. Der Mysticismus hingegen hält die Menschen von der Anstrengung ihrer geistigen Kräfte zurück. Mühet euch nicht, zu forschen, lehrt er, ihr forschet vergeblich, sondern harret geduldig, bis des Herren Gnade euer Centrum einnehmen und erleuchten wird! Eben diese Trägheit des Geistes, welche eine Hauptursache enthält, warum viele Menschen sich dem Mysticismus ergeben, welche die Anstrengungen des Nachdenkens und mühevoller Untersuchungen scheuen, ist denn aber auch zugleich der Grund der Oberherrschaft der Phantasie bei den Mystikern. Denn je weniger die obern Seelenkräfte des Menschen geübt und ausgebildet werden, desto größer ist der Spielraum für die unteren Seelenkräfte. Nur sehr wenige Mystiker haben, wie der ehrwürdige Fenelon, die Philosophie in Ehren gehalten. „Die Logik, schrieb er, ist die Untersuchung der Wahrheit;

man lernt sie dadurch erkennen; sie hat sichere Kennzeichen für aufmerksame Seelen. Auf den Flügeln der Metaphysik erhebt sich der Mensch bis zur Betrachtung Gottes selbst, seiner unendlichen Eigenschaften, den Zügen von Aehnlichkeit, die er uns zu verleihen gewürdiget hat, zu der Freiheit, Geistigkeit, Unsterblichkeit unserer Seele." Dieser aufgeklärte Mann war hiernach weit entfernt, zu bestreiten, daß die Vernunft nicht fähig sey, übersinnliche Gegenstände zu erkennen, und selbst Gott in seinen Eigenschaften sich vorzustellen; noch weiter war er davon entfernt, die wissenschaftliche Ausbildung des Geistes für ein Hinderniß der wahren religiösen Erkenntniß auszugeben. Stehen aber nicht die allermeisten Mystiker hierin geradezu im Widerspruch mit Fenelon? und gehört nicht zu diesen sogar unser Verf., nach welchem wir, um geschickt zu seyn, durch Mysticismus selig zu werden, die Wissenschaft und Gelehrsamkeit fliehen müssen (S. 246); welcher die Exegese und den Rationalismus für Krebse am wahren Christenthume ausgiebt (S. 310); und der Vernunft alle Fähigkeit abspricht, etwas von überirdischen Dingen zu wissen (S. 306)?

Durch Kants, des Philosophen, eigenes Geständniß meint der Verf. dieses Unvermögen der Vernunft außer Zweifel gestellt. Hier liegt sogleich ein Beweis vor, welchen Nachtheil die Versäumung der Wissenschaft mit sich bringt. Außerdem würde dem Verf. nicht unbekannt gewesen seyn, daß die vermeintlichen Widersprüche der Vernunft, woraus Kant ganz allein ihre Unfähigkeit zu übersinnlicher Erkenntniß gefolgert hat, längst durch Prof. Maaß widerlegt worden sind, der erwiesen hat, daß diese Behauptung auf logischen Fehlern beruhe und daß alle diese Widersprüche gar nicht vorhanden sind. Allerdings hat nichts desto weniger die Vernunfterkenntniß des Menschen ihre Gränzen. Der Mensch ist nicht nur an die Denkformen gebunden, nach welchen sein Geist allein thätig zu seyn vermag; sondern diese Thätigkeit selbst hat auch ihr bestimmtes Maaß. Vermöge unsrer eigenen Persönlichkeit können wir uns nichts Persönliches, nichts Individuelles denken, als unter Bestimmungen von Zeit und Raum nach dem Maaßstabe, den uns die eigene Persönlichkeit giebt. Aber, was nicht als ein daseyendes Individuum gedacht wird, wofür also auch

kein sinnlicher Maaßstab erforderlich ist, das sind wir auch ohne jene Einschränkung zu denken fähig, folglich nicht nur alle abgezogenen Begriffe, sondern auch Gott und sein Verhältniß zu uns und zu dem Inbegriffe seiner Schöpfung. Gott sich als Person zu denken, ihn mit allen Merkmalen seines Wesens in einem Gedanken zu erfassen, also einen Begriff von ihm zu haben, dazu sind wir zu schwach; aber die Nothwendigkeit seines Seyns, die Eigenschaften seiner Thätigkeit, und die Beschaffenheit unsres Verhältnisses zu ihm aus unsrem Daseyn einzusehen, wird unsre Vernunft durch nichts gehindert.

Hieraus erhellet zugleich, wie ungerecht die Beschuldigung des Verf. ist, daß der Mensch, der sich seiner Vernunft überlasse, sich seinen eigenen Gott erschaffe. Immer wäre dieser Gott noch kein Abgott; denn Abgötterei heißt Abfall von dem wahren Gotte treiben, diesem schon erkannten Gotte etwas unterstellen, was an seiner Stelle verehrt wird. Wenn aber der Mensch durch seine Vernunft Gott erkennt; so schafft er ja nicht Gott, sondern setzt vielmehr schon sein Daseyn voraus, und überzeugt sich nur davon. Die Art und Weise

der Vorstellung hingegen, welche sich der Mensch durch seine Vernunft von Gott macht, ist freilich sein Geschöpf. Sie ändert nichts in dem Wesen Gottes; aber sie bedingt die Beschaffenheit der ganzen, auf der Vorstellung von Gott beruhenden, Religion der Menschen. Je nachdem daher die ganze Vorstellungsweise der Menschen überhaupt beschaffen ist, wird auch ihre Erkenntniß von Gott seyn, und ihre Religion. Je sinnlicher jene, je grobsinnlicher auch diese; und je geistiger, heller jene, desto mehr auch diese.

Darin, mein Freund, liegt der Grund der Unentbehrlichkeit einer positiven Religion. Darum hat Gott den Heiland in die Welt geschickt, damit durch ihn die Menschen aus den Banden der Sinnlichkeit erlöset und zu einer reinen und Gott würdigen Erkenntniß Gottes geleitet würden, zu welcher sie mit eigenen Kräften zu gelangen nicht vermochten. Wenn mir irgend Jemand sagt: wir können durch unsere Vernunft auch einsehen, was uns Christus gelehrt hat; so halte ich, Freund, es für hinreichend, ihn mit dem Finger auf die Geschichte zu weisen. Warum hat die Menschheit Jahrtausende verlebt, ohne daß ein

Einziger mit dieser Klarheit, mit dieser Gründlichkeit, mit dieser Ueberzeugung und in diesem Umfange erkannt und gelehrt hätte, was Christus der Menschheit offenbart hat? Warum ermangeln diese Erkenntnisse allen den Völkern, bis zu denen das Christenthum noch nicht gedrungen ist? Du, der Du durch Jesum erleuchtet worden bist, willst Deinen Lehrer verleugnen, und vermissest Dich, der eigenen Weisheit zu verdanken, was ohne ihn kein Sterblicher je eingesehen hat? Wahrlich ich hasse den Stolz der Mystiker, welche auf die Vernunft geringschätzig herabsehen; aber noch weit mehr verabscheue ich den Hochmuth und den Undank, der das Evangelium des Herren entbehren zu können vorgiebt.

Fünfter Brief.

Nichts hat mich so sehr verdrossen, als daß Herr Ewald Jesum selbst unter die Mystiker (S. 283) rechnen will. Freilich, wenn das wäre, wer dürfte noch etwas gegen den Mysticismus sagen? Leider kann ich in den Vorträgen Jesus an seine schwer begreifenden Jünger, und an die noch weit ungelehrigere Menge, überall nichts Mystisches finden — wahrscheinlich weil ich es nicht darin suche. Mir sind Christi einfache Lehren ganz verständlich und begreiflich, weil ich nicht voraussetze, daß er außer dem einfachen und klaren Sinne seiner Worte noch eine andre geheime Bedeutung habe hineinlegen wollen. Ich weiß aber auch aus der Geschichte, daß gerade Jesus der Zerstörer der bis an seine Zeit reichenden mystischen Welt- und Religionsansicht gewesen, und daß er der Wendepunct in der ganzen Weltgeschichte gerade dadurch

geworden ist, daß seit seiner Erscheinung das Dunkel der Mystik von dem Lichte der Vernunft erhellt zu werden begonnen hat. In der vorchristlichen Welt ist Gott und erschaffene Natur wesentlich eins, die letztere nur eine Verkörperung des ersteren, eine Physiognomie desselben. Nach der ältesten religiösen Vorstellung erfolgte dieser Emanationsumlauf in verschiedenen Epochen, deren eine der ersten immer darin bestand, daß die Gottheit aus sich selbst ein gutes und ein böses Princip hervorgehen ließ, aus deren Gegeneinanderwirkung die Welt mit ihren Schicksalen sich bildete. Später wurden diese Verwandlungen der Gottheit personificirt und die Vielgötterei in mancherlei Gestalten erfunden, bis Moses den alten Cultus eines einigen Gottes seinem Volke zurückgab. Wie aber auch die Form der Vorstellungen von der Gottheit wechselte, immer blieb die Grundansicht dieselbe, nach welcher Gott gleichsam die Seele der Welt, und alle Thätigkeit in dieser eine unmittelbare Kraftäußerung Gottes war. Erst Christus hat die wesentliche und reale Verschiedenheit des Schöpfers und des Geschöpfes, die Körperlosigkeit und reine Geistigkeit des erste-

ren, und den Gegensatz gelehrt, der zwischen Geist und Leib, wie in ihrem Daseyn überhaupt, so auch in Bezug auf den menschlichen Willen, Statt findet. Etwas Individuelles kann nur existiren, indem es eigenthümliche Eigenschaften hat. Vermag es nach dieser seiner Individualität nach außen zu wirken, so muß es den Kraftäußerungen andrer individueller Dinge in den Weg treten, oder von ihnen beschränkt werden. Zwischen den Individuen, welche ihrer Eigenthümlichkeit nach thätig sind, muß Krieg und Zerstörung herrschen. Wenn aber Alles, was dem Wohlbefinden eines Dinges nachtheilig ist, für dasselbe böse ist; so sehen Sie, mein Freund, wie mit der Erschaffung der Welt das Böse in ihr zugleich mit erschaffen werden mußte, und wie der Egoismus, das Bestreben für sich und ohne Berücksichtigung alles Uebrigen zu leben und zu wirken, die Wurzel alles Bösen ist. Sie sehen aber auch, daß alles Böse nur relativ böse ist und seyn kann, nur in Bezug auf den und in der Vorstellung dessen, dem dadurch Schaden zugefügt wird, und der ihn verübt; dahingegen etwas absolut Böses, welches um sein selbst willen, oder um böse zu seyn, oder

um den Plänen des Allweisen und Allmächtigen entgegen zu wirken, in dessen Schöpfung gar nicht vorhanden seyn kann. Seiner Weisheit ist jeder Widerspruch eben so unmöglich, als irgend ein Widerstand gegen seine Allmacht undenkbar ist. In ihm und seinem Wirken kann nur ewige Harmonie und Friede seyn. Was unsrem kurzsichtigen Auge und unsrer Vorstellungsart nach böse ist, muß in Gottes höherer Weltordnung durchaus gut und ein Glied der Kette von Begebenheiten seyn, die er in göttlicher Allwissenheit geordnet hat. Einem Jeglichen aber wird zugerechnet und gemessen nach dem Maaße, das ihm gegeben worden ist. Der Mensch, der nach menschlicher Vorstellungsweise Böses thut, versündiget sich an dem Gesetze der Menschheit, und ist vor dieser und vor dem Richterstuhle seines eigenen Gewissens strafbar, wenn gleich seine That in der Reihe der Weltbegebenheiten ein nothwendiges, und in dieser Beziehung gutes, Glied war und ist.

Ein Teufel, ein Wesen, dessen unaufhörliches Bestreben dahin ginge, Gottes Frieden und Seegnungen in der Welt zu zerstören, ist eins von den Hirngespinstern der Mystiker. Kein Geist kann

das Böse um des Bösen willen wollen; alles Böse kann nur gewollt werden, weil es dem Wollenden als etwas für ihn Gutes, Heilsames erscheint und derselbe, um sich solches zu verschaffen, die Folgen für alle andren Wesen nicht achtet. Der Egoismus und die Sinnenlust, das ist der Teufel der Menschen, nichts andres. So sagt es auch die Bibel. Nirgends steht in derselben, daß der Teufel eine eigene Person, ein lebendiger Geist wäre, auch nicht in der Stelle in Matth. 15. v. 43, welche der Verf. für entscheidend hält. Daß die Ursachen der Krankheiten, nicht die Krankheiten selbst, ein böses Princip für die menschliche Natur sind, und daß böses Princip überhaupt und Teufel, in der Sprache der Morgenländer gleichbedeutend sind, darf wohl kaum erst erinnert werden. Die Mystiker aber bedürfen für die Passivität, der sich hinzugeben ihr ganzes Bestreben ist, des Teufels, weil sie, so wie sie alles Gute von Gott erwarten, alles Böse dem Teufel zuschreiben müssen, um selbst fein ruhig und unthätig dabei zu bleiben, oder doch vor sich selbst zu erscheinen. Nicht blos in Gottes Reich ist ein Teufel etwas durchaus Unstatthaftes; sogar vor sich selbst könnte er

nicht bestehen. Denn alles Böse zerstört sich selbst. Je größer die Bosheit Satans wäre und je größer seine Macht, desto unaufhaltsamer würde er seine eigne Vernichtung zu bewerkstelligen nicht umhin können.

So widersinnig die Idee eines Teufels ist, eben so verkehrt ist die Hoffnung und das Vorgeben unmittelbarer Einwirkungen Gottes auf unsre Erkenntniß und Entschließungen. Frei hat Gott den Menschen erschaffen, ihm die Mittel gegeben, das Gute und Böse zu erkennen und nach eignem Gefallen zu wählen. Seines eignen Zustandes und inneren Geschickes Meister soll der Mensch seyn, dazu das ihm anvertraute Pfund brauchen, aber auch davon Rechenschaft geben. Darüber leitet die gütige Vorsehung der Menschen Schicksale so, daß sie ihnen eine Schule werden, in welcher sie fortgesetzt Gelegenheit erhalten, zu lernen und sich zu üben; und noch mehr, seine Gesandten hat er in die Welt gesendet, ihn und seinen Willen zu verkünden, damit die Menschen eine untrügliche Regel haben, wornach sie sich richten können. Bedarf es noch mehr? Werden diejenigen Gott glauben und

ihm folgen, welche seinem Gesandten Folge zu leisten verschmähen? Weiset nicht Jesus selber mit dieser Frage die Aberwitzigen zurück, welche eine unmittelbare Offenbarung Gottes verlangten? Eine solche ist etwas durchaus Unmögliches. „Das Aeußere muß das Innere offenbaren! Gott muß sich offenbaren im Fleische, wenn er dem Menschen, der nur durch Fleisch, durch die Sinne, den Geist und Gott erkennen kann, erkennbar werden soll." So sagt der Verf. selbst (S. 75), und ferner (S. 119): „Nimmermehr kann sich das Endliche dem Unendlichen unmittelbar nähern. In der Offenbarung wird den Menschen der Weg zum höchsten Gut, zu Gott, gezeigt, der ihnen allein zugänglich ist, wird die Klippe der Schwärmerei vermieden, an der so viele, auch gute, Seelen gescheitert sind." Wie nun verträgt sich mit diesen anerkannten Wahrheiten der Glaube an eine Inspiration der Menschen durch Gott, welche sich ihm überlassen? „an eine innere Stimme, die nicht das Gewissen selbst ist, obgleich sie durch das Gewissen spricht (S. 235)? an einen Willen Gottes, der dem Menschen innerlich gebietet,

seine Kräfte ungebraucht zu lassen (S. 240)? an eine Führung Gottes, gleich der Führung einer Mutter, so, daß wenn er sieht, eine solche Seele halte seinen Rathschluß auf (?), er sie auf den Arm nimmt und fortträgt?" — — Reimen Sie diese Widersprüche zusammen, wenn Sie können! Ich denke genug gethan zu haben, sie aufgesucht zu haben. Wohl uns, wenn wir Kinder sind des himmlischen Vaters, und uns als solche betragen! Doch unmündige Kinder sind wir gewiß nicht, die nicht wissen, was sie wollen und sollen; sondern erwachsene Kinder, die der Vater in seinem Haushalte angestellt und sie in dem unterrichtet hat, was zu ihrem und aller Frieden dient, und welche selbst f[illegible] seyn müssen.

Gegen die Berufung auf Ch[illegible]ti Beispiel zur Entschuldigung der Unthätigkeit der Menschen, bis der Herr sie ruft, muß ich abermals eifern. Was weiß denn der Verf. von der Lebensgeschichte des Heilandes von der Zeit an, wo er von Johannes getauft und zu seinem Berufe eingeweiht wurde, bis zu seinem vierzigsten Jahre? Kennt er den Fleiß, die Mühe und

den Eifer, womit Jesus sich vorbereitet hat zu seinem schweren Amte? Und wenn dem nicht so wäre, was folgt daraus für uns? Jesus wußte unfehlbar den Willen seines himmlischen Vaters; aber woran könnten Menschen erkennen, was ihr eigner Wille, oder vielmehr ihr Eigenwille, und was der Wille Gottes sie zu unternehmen treibt? Ich weiß es wohl, daran können sie es erkennen, ob es den Vorschriften der Religion oder den Gesetzen der practischen Vernunft gemäß ist. Aber da müssen sie ja vergleichen, prüfen und selbst urtheilen; folglich folgen sie hier ihrer Vernunft und nicht einem unmittelbaren Gebote Gottes. Die Frage ist: woran dieses, seine Möglichkeit einmal angenommen, zu erkennen sey?

Der Verf. ist die Antwort schuldig geblieben. Vielleicht soll sie auch dieselbe seyn, womit er die Frage entscheidet, woran wohl der Unterschied von Einbildungen und wahren Inspirationen in Glaubenslehren zu erkennen sey? „An einer gewissen Empfindung, sagt er (S. 275), welche mit dem Glauben verknüpft ist, mit den Erdichtungen aber nicht; mit einem Gefühle, das

nicht von unsrem Willen abhängt.“ Wer nun noch nicht weiß, was das für eine Empfindung ist, dem dient zur Nachricht, daß solche sich nicht näher beschreiben läßt, „daß man dieses innere Leben selbst erfahren haben müsse, wenn man einen Begriff davon haben oder daran glauben soll. Allen durch Erfahrung nicht Eingeweihten ist und bleibt es ein Geheimniß.“ Also die Empfindung selbst, wodurch die Wahrheit des Glaubens verbürgt werden soll, muß selbst für eine Begleiterin des wahren Glaubens gehalten werden; das Gefühl selbst muß fühlen, daß etwas Wahres gefühlt wird! Wenn das nicht Spott treiben heißt mit der menschlichen Erkenntniß; so heißt es wenigstens die eigene Unwissenheit und die Unfähigkeit, eine befriedigende Antwort auf eine Frage zu geben, ohne deren genügende Beantwortung die ganze Sache von betrüglichen Einbildungen nicht zu unterscheiden ist, mit dem Mantel des Stolzes bedecken. Dieses Fehlers machen sich die Menschen gewöhnlich schuldig, wenn bei ihnen eine Blöße entdeckt wird, die sie nicht eingestehen wollen. Können sie die Sache nicht vertheidigen, dann nehmen sie eine vornehme Miene an, und

sprechen andern schlichten Menschenkindern die Fähigkeit ab, ihre Vollkommenheit zu erreichen. Ich habe einen Irren gekannt, der sich einbildete, Gott der Vater zu seyn, und dessen Gefühl bei diesem Glauben so lebendig war, als das irgend eines Mystikers nur seyn mag.

Dies kann auch nicht anders seyn. Denn der Glaube ist ja nichts Willkührliches. Er entspringt aus dem Urtheile der Seele, von dem überzeugt worden zu seyn, was der Gegenstand des Glaubens ist; und diese Urtheilsfertigung wird, wie jede andre Thätigkeit der Seele, von ihr gefühlt. Wer also glaubt, muß auch das damit verbundene Gefühl haben, wodurch jedoch über den Grund oder Ungrund, die Wahrheit oder Unwahrheit des Glaubens gar nichts entschieden wird. Alle die Mystiker, deren Schwärmereien der Verf. selbst verwirft, haben dabei dasselbe Gefühl gehabt, wie er bei den Glaubenslehren, die er für wahr hält. Hat jene ihr Gefühl getäuscht, was sichert den Verf., daß es ihn nicht ebenfalls täusche? Wer hat ihn zum Richter bestellt? Welches ist die Autorität, worauf er einen Ausspruch stützt? — Wenn es eine giebt,

so ist es keine andere, als der gesunde Menschen-verstand, auf welchen auch der Verf. selbst (S. 344) sich beruft. Wenn aber dem so ist, so ist doch die Mystik wohl dem Verstande untergeordnet, und nicht über denselben erhaben? Wo bleiben denn nun alle jene Ansprüche auf eine höhere, und gleichsam übermenschliche Erkenntniß?

Daß die Mystiker oft geirrt haben, soll übrigens kein Vorwurf für sie seyn. Der Menschheit Loos ist zu irren, und durch Irrthümer zur Wahrheit zu gelangen. Denn es giebt keinen Irrthum, der nicht irgend etwas Wahres enthielte. Es darf nur dieses von jenem entkleidet und gesäubert werden, um als echtes Gold in den Schlacken erfunden zu werden. So hat es denn auch dem Verf. nicht schwer werden können, unleugbare Wahrheiten aus den Lehren mancher Mystiker auszuziehen. Daraus aber das Lob des Mysticismus zu folgern, würde Uebereilung seyn. Denn mit wie vielem Unrathe sind nicht diese wenigen Schätze umgeben! wie sehr groß ist die Gefahr, mit wenigem Guten viel Schlechtes zu empfangen! wie nah die Besorgniß, daß jenes von diesem, wenn auch nicht erstickt, doch ganz überzogen werde! endlich

wie viel leichter und einfacher ist alles dies Gute auf einem andern Wege zu finden, an der Hand des gesunden Menschenverstandes, einer klaren Philosophie, und richtiger Bibelerklärung.

Daß auch die Philosophie oft geirrt habe, und oft auf Abwege gerathen sey, wer möchte das leugnen? Aber welche Philosophie? vornämlich die, in welche der Mysticismus eingedrungen war und den klaren Tag verfinstert hatte. Dennoch bleibt ein großer Unterschied zwischen der Mystik und der Philosophie. Diese kann sich allemal wieder selbst zu Recht finden, weil sie den Weg übersehen kann, den sie genommen und zurückgelegt hat, und weil sie sich Rechenschaft giebt von ihrem Thun. Nicht so die Mystik, welche nichts davon weiß, wie sie zu ihrer Erkenntniß gekommen ist, folglich auch solche nicht wieder durchgehen und prüfen kann. Sodann ist es der Verstand und die Vernunft selbst, durch deren Thätigkeit die Philosophie angebaut wird, wie diese wohl weiß und eben deswegen sich den Denkgesetzen unterwerfen und ihnen Gehorsam leisten muß. Der Mystiker hingegen bildet sich ein, eine höhere Erkenntniß zu besitzen, als die

menschliche Vernunft fassen kann, verachtet diese und raubt sich dadurch selbst den einzigen Probirstein der Wahrheit. Die Philosophie schärft und sichert sogar die Vernunft, indem sie ihre Denkgesetze zur deutlichen Erkenntniß bringt, und ist schon damit so weit gekommen, daß die Regeln der Logik zu einer mathematischen Gewißheit gebracht worden sind. Wäre es nicht zu mühsam, immer in dieser Form die Arbeit des Denkens vorzunehmen, scheute man nicht diese Anstrengung und überließe sich der ungeregelten Thätigkeit der Denkkraft; so würden die Wissenschaften zu einer Klarheit und Sicherheit gebracht werden können, die demjenigen ein unerreichbares Ideal zu seyn scheint, der den Standpunct der Wissenschaft und die Strenge der Schlußgerechtigkeit nicht kennt. Wenn aber auch die Menschen, aus Trägheit oder aus Flüchtigkeit, sich nicht an diese Regeln halten, indem sie ihre Gedanken zu Tage fördern; so sind sie durch jene doch in den Stand gesetzt, das Gedachte wieder zu untersuchen und auf die Kapelle der Wahrheit zu bringen. Der Mystiker fühlt nicht einmal das Be-

dürfniß einer solchen Prüfung. Was er glaubt, ist wahr, weil er es glaubt.

Muß denn aber nicht auch die Philosophie am Ende sich auf den Glauben stützen? Muß sie nicht von Unwahrheiten ausgehen, wofür kein Beweis zu führen ist, sondern die nur durch innere Anschauung in der Seele selbst gefunden werden? So fragt der Verf.: „Alle Erkenntniß könne einzig und allein aus dem Glauben kommen, weil mir Dinge gegeben seyn müssen, eh ich Verhältnisse einzusehen im Stande bin," meint er. Wenn gleich das letztere wahr ist, so folgt doch daraus noch nicht, daß alles Wissen auf Glauben beruhe. In denjenigen Wissenschaften, deren Inhalt auf Erfahrung beruht, allerdings. Keineswegs aber in denjenigen Wissenschaften, welche einzig und allein aus der Kenntniß des eignen, sich selbst bewußten Daseyns, nach den in diesem Selbstbewußtseyn enthaltenen Denkgesetzen, gefolgert werden. „Wir können glauben, sagt Hume in der vom Verf. für schön und wahr erklärten Stelle, daß es Etwas außer uns giebt, aber wir sind dessen nicht gewiß, statt daß wir von dem wirklichen Daseyn dessen, was in uns ist, (denkt, nicht was

gedacht wird), ganz gewiß sind." Dieses Selbst-
bewußtseyn ist die Grundlage aller Philosophie,
und deshalb dieselbe keine Glaubenslehre, son-
dern eine Wissenschaft.

Sechster Brief.

Sie haben Recht! Gerade darein setzt der Verf. den Vorzug der Mystik, daß sie das Gegentheil von Wissenschaft sey, weil nach seiner Meinung das Wissen zu nichts nutzt, indem es nicht den Willen regiere, der nur durch Glauben und Liebe erwärmt und in Thätigkeit zu allem Guten gebracht werden könne. Diese Behauptung, und die darin liegende Trennung der Erkenntniß und Willenskraft im Menschen, verräth eine eben so große Unkunde in der Seelenlehre, als eine Verkennung der wahren Beschaffenheit des Glaubens. Den Beweis werde ich Ihnen sogleich liefern; doch ist es hier schon hinreichend, nur daran zu erinnern, daß es auch einen Köhlerglauben und einen unfruchtbaren Glauben giebt. Wie die Erkenntniß überhaupt entweder nur theoretisch oder

auch practisch ist; so muß auch der Glaube theils todt oder lebendig seyn. Die Moral aber trocken und unfruchtbar zu nennen, mag sich nur der erlauben, der nicht weiß, oder nicht wissen will, was Moral ist. Wenn die Moral die Lehre von dem Inbegriffe alles dessen ist, was die Menschen zu thun oder zu lassen verpflichtet sind; so kann sie nur für den unpractisch seyn, der ihre Regeln blos auswendig lernt, ohne sie selbst zu erkennen, und trocken nur für den, der sich gewöhnt hat, die Pflicht nicht als Pflicht, sondern aus andern Gründen zu lieben, die sie ihm schmackhafter machen. Wie kann der Mensch auf einem andern Wege gebessert werden, als dadurch, daß er zuerst überzeugt wird, gefehlt zu haben, und daß ihm demnächst gelehrt wird, was ihm obliege? Berichtigung der Erkenntniß ist immer das erste Erforderniß einer jeden Besserung, alsdann aber muß Uebung in der Enthaltung von den Lockungen der Sünde und im Festhalten am erkannten Rechten hinzukommen. Die Mystiker kehren aber das Ding um, und setzen zuerst Reinigung, dann Erleuchtung und zuletzt Vereinigung mit Gott! Wie der Mensch sich reinigen könne, so lange er

im Unreinen rein zu seyn sich einbildet, vermag ich nicht zu begreifen. Doch sind jene hierin noch mit sich selbst nicht einig; denn wiederum lassen sie Erkennen, Schauen, Glauben auf einander folgen. Dies ist offenbar richtiger, indem ohne ein Erkennen es überall keinen Glauben geben kann. „Der Glaube ist eine gewisse Zuversicht, deß, das man hofft, und nicht zweifelt an dem, was man nicht völlig einsieht," sagt Paulus. Es ist daher etwas Unmögliches, daß Religiosität, die Liebe und Neigung zur Religion, der Religionserkenntniß vorausgehen könne. Es ist eben so unmöglich, daß Jemand Liebe zu Gott fühlen könne, bevor er ihn kennt. Umgekehrt je mehr und besser er ihn, den Inbegriff aller Vollkommenheit kennen lernt, desto mehr muß er ihn lieben; und je tiefer der Mensch in die Religionswahrheiten eindringt, desto religiöser muß er werden. Oder thun die Mystiker etwas andres, wenn sie sich ihren Beschauungen und Anschauungen hingeben? Nur muß man nicht bloßes Wissen und eigenes Erkennen verwechseln. Durch das bloße Wissen einer Wahrheit wird sie allerdings noch keine Maxime des Wissenden. Aber der bloße Glaube thut

es auch nicht; darum fügen ja auch die Mystiker noch die Liebe hinzu. In keinem Stücke haben sie mehr Recht, als in diesem. Wer Gott kennt, muß ihn lieben, und ehren, und fürchten, und vertrauen; wer Gott liebt und die Möglichkeit der Verähnlichung mit ihm erkennt, den muß eben diese Liebe treiben, sich ihm immer ähnlicher zu machen und seine Gebote zu erfüllen. Die wahre Liebe Gottes führt zur Frömmigkeit, und die Frömmigkeit zur Tugend. Unbegreiflich ist es mir deshalb gewesen, wie der Verf. das hohe Ideal der Tugend, welches die Stoiker aufgestellt haben, hat verhöhnen können (S. 316), er, der doch selbst verlangt, daß die Liebe zu Gott so uneigennützig seyn solle, um sich ganz in seinen Willen zu ergeben, und ihn zu erfüllen aus keiner andern Ursache, als weil es sein Wille ist. Welchen Unterschied weiß der Verf. wohl zu machen zwischen dem Willen Gottes, und zwischen dem, durch dessen Uebung der Mensch seine Tugend beurkundet? zwischen der Liebe zu Gott und dem Eifer für die Tugend? Der Mensch, der es dahin gebracht hat, das Gute rein um des Guten willen zu wollen, unabhängig zu seyn von Furcht

und Hoffnung, und Alles zu haben, weil er Nichts verlangt, der stünde wahrlich auf dem Gipfel menschlicher Hoheit. Keinesweges aber würde ein solcher weder lieben noch hassen, weder trauern, noch sich freuen. Er muß vielmehr die Sünde hassen, weil er die Tugend liebt. Weil indessen nur wenig Menschen, oder vielleicht keiner, diese steile Höhe mit eignen Kräften zu erklimmen vermag; so kommt die Religion den Menschen zu Hülfe und verbindet mit der Pflichtenlehre Glaubenslehren, durch welche nicht die Tugend herabgezogen, sondern nur den Menschen auf dem Wege zu ihr fortgeholfen wird. Ich pflichte daher dem Verf. völlig bei, daß, so wie Jesus nicht blos Pflichten, sondern zugleich Erkenntnißsätze gelehrt hat, auch in unsern Kirchen nicht blos Moral, sondern mit ihr verbunden die Dogmatik des Christenthums vorgetragen werden müsse. Die richtige Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften, das kindliche Verhältniß der Menschen zu ihm, die Gewißheit der Auferstehung z. B., welche troftreiche, ermunternde und unterstützende Einsichten gewähren dieselben. Nur ist hierbei zu bedingen, daß die kirchliche Dogmatik von der des Evangelii

wohl unterschieden werde, damit nicht Menschensatzungen in die Lehre Jesu eingeschwärzt werden; ferner daß alle Glaubenslehren in der Reinheit erhalten werden, wie sie der Heiland verkündet hat, damit der Egoismus und die Schwachheit der Menschen sie nicht entstelle; endlich daß nie die christliche Moral von den Glaubenslehren getrennt werde. Beide sind wesentlich verbundene Theile des Christenthumes einander erklärend und vollendend. Nur wer an Christum glaubt und den von ihm verkündeten Willen seines himmlischen Vaters thut, hat die Verheißung der Seeligkeit.

Darum lobe ich mir den Verf., daß er beständig darauf dringt, nicht blos die Lehre der Menschen, sondern auch ihren Lebenswandel zu betrachten. Nicht billigen hingegen mag ich es, wenn er aus dem Leben und einigen Lehren von etwa ein Dutzend Mystikern unter Millionen den Schluß zieht, man müsse den Mysticismus ehren und sich demselben ergeben. Am allerwenigsten hat es mir einleuchten wollen, daß er aus der Gottergebenheit und Ruhe im Leiden ein Paar von ihm öfters erwähnter Frauen folgern will, daß sie Mystikerinnen gewesen seyn müßten. Wenn Fas-

sung und Gleichmuth im Leiden und Stärke im Tode den Mystiker machten; so würden Garve und König Friedrich II. auch dazu gerechnet werden müssen. Rührend und schön ist es, wenn die eine Kranke erklärt: „sie habe nun auch die letzte Widerspenstigkeit gegen Gottes Willen, die Sehnsucht nach dem Tode, überwunden.“ Aber hierin vermag ich keine Mystik zu erkennen. Die reine Vernunft muß dies lehren, und Vertrauen zu Gott, und Hingebung in sein Schicksal, und Geduld im Leiden.

Was ist denn ein Mystiker eigentlich? wodurch unterscheidet er sich von andern Menschen? Es ist wohl nöthig, dies ganz ins Reine zu bringen, um ein entscheidendes Urtheil fällen zu können. Sowohl in die ihnen eigenthümliche Vorstellungsart, als in die ganze Gesinnung wird das Characteristische derselben von dem Verf. gesetzt. Dahin gehen alle Beschreibungen. Sie werden also, mein verehrter Freund, mit mir eine kleine Wanderschaft durch das Gebiet der Seelenkunde anstellen müssen, um den Sitz dieser Eigenthümlichkeit aufzufinden.

Geist, Seele und Leib, sollen nach der Lehre der Mystiker die Bestandtheile des Menschen ausmachen. Sie nennen Geist den Inbegriff der höheren, und Seele das Vermögen der niederen Seelenkräfte. Es ist aber nicht gut gethan, daß sie solche zu Geist und Seele personificiren, weil dadurch der Mißverstand erzeugt wird, als wären Geist und Seele verschiedene Dinge, wie Leib und Seele. Da aber Geist und Körper Gegensätze sind; so muß alles Existirende nothwendigerweise entweder Geist oder Körper seyn. Ein Geist, der einen Körper beseelt, heißt eine Seele, und der beseelte Körper ein Leib. Jeder Geist ist ein einfaches Wesen, das sich selbst zu bestimmen vermag. Hierin besteht seine Kraft, welche sonach nur eine einige seyn kann, weil es keine Theile in einem Geiste giebt, sondern er immer nur ein Ganzes ausmacht. Die menschliche Seele kann also nicht mehrere, specifisch verschiedene, Kräfte besitzen, sondern nur eine einzige Kraft; wohl aber kann sie diese Kraft verschieden brauchen, sowohl innerlich, als äußerlich, sowohl dem Grade, als den Gegenständen nach. In Folge dieser verschiedenen Aeußerungen der Seelenkraft, haben wir dersel-

ben verschiedene Namen beigelegt, wobei wir je=
doch uns immer erinnern müssen, daß wir da=
durch nicht die Seele selber theilen können. Eine
jede endliche Kraft, das heißt eine solche, deren
freie Kraftäußerung gehindert und beschränkt wird
durch andre Kräfte, muß aber sowohl positiv als
negativ sich zu den Kräften außer ihr verhalten
können, je nachdem sie mit denselben sich berührt,
oder nicht, sondern letztern Falles blos innerhalb
der Gränzen der ihr gezogenen Schranken thätig
ist. Der Inbegriff derjenigen Kräfte, womit die
Seele unmittelbar in Berührung kommen kann,
ist ihr Leib. Die Thätigkeit der Seele ist also
eine zwiefache, je nachdem sie sich blos in sich be=
schäftiget, oder mit dem Leibe in Wechselwirkung
steht. Aus der Fähigkeit der Seele, auf den Leib
zu wirken und dessen Einwirkungen zu erleiden, er=
giebt sich schon, daß ihre Kraft sowohl activ als
passiv lebendig seyn müsse; und da ihre Kraft nur
eine und immer dieselbe ist, so muß sie auch activ
und passiv seyn, wo sie rein geistig ist, und sich
nicht mit dem Leibe befaßt. Diese reingeistigen
Verrichtungen der Seelenkräfte nennen wir die
oberen, und zwar die activen die Erkenntnißkraft,

und die passiven das Gefühl. Die Seele, vom Leibe getrennt gedacht, kann keine andre Thätigkeit ausüben, als in sich selbst diejenigen Vorstellungen, welche sie besitzt, durch Trennung und Zusammenfügung zu verarbeiten und solchergestalt sich neue Vorstellungen zu erschaffen. Hierbei kann sie dem Gegenstande nach vier, und der Form nach drei, verschiedene Operationen machen.

Wenn sie durch Vergleichung und Unterscheidung derjenigen Eindrücke, welche sie in sich aufgenommen hat, gleichviel woher sie kommen, ob von dem Leibe oder ihrer eigenen inneren Thätigkeit, sich eine Vorstellung bildet, in der sie sich ein Ganzes und in solchem die Ursache der erhaltenen Eindrücke denkt; so erschafft sie sich eine Anschauung. Wenn sie mehrere Anschauungen dergestalt in ein Ganzes zusammenfaßt, daß sie sich die Gegenstände von jenen insgesammt unter einer Vorstellung denkt; so bildet sie einen concreten Begriff. Wenn sie ferner von concreten Begriffen gewisse Merkmale absondert, und nur von den übrigen eine Gesammtvorstellung macht, deren Gegenstand hiernach nicht als äußerlich vorhanden, sondern nur als ein Gedachtes erkannt wird; so

hat sie einen abstracten Begriff. Wenn endlich sie aus andern Begriffen zwar die Nothwendigkeit einer Vorstellung, auch einzelne Merkmale derselben erkennt, jedoch entweder sich dabei bewußt ist, von diesen nicht alle zu erkennen, oder die erkannten nicht in ein Ganzes vereinigen zu können; so hat sie eine Idee von Etwas.

Die Formen des Denkens, wodurch diese verschiedenen Arten von Vorstellungen von der Seele in ihr selbst hervorgebracht werden, sind Begriffe, Urtheile oder Schlüsse, wornach die Denkkraft als Verstand, Urtheilskraft oder Vernunft bezeichnet wird. Die Grundlage aller dieser Denkformen beruht in dem Vermögen der Seele, ihre Vorstellungen zu trennen und zu verbinden, und dadurch zu unterscheiden und zu vergleichen. Hierbei hat sie zwar einen hohen Grad von Willkühr, jedoch kann sie, als erschaffenes Wesen, sich nicht ganz über die Gesetze erheben, nach welchen sie der Schöpfer eingerichtet hat. Durch Abstraction von den bereits gebildeten Vorstellungen vermag sie aber, diese Gesetze selbst sowohl, als auch die Schranken ihrer Willkühr kennen zu lernen. Je nachdem sie bei ihren Verrichtungen jenen gemäß

verfährt und ihnen treu bleibt, oder sich durch ihre Willkühr davon abirren läßt, haben ihre Erkenntnisse innere Wahrheit oder nicht. Diese Wahrheit oder Unwahrheit ist also auch durch die Vergleichung mit den Denkgesetzen selbst, oder andern schon erkannten Wahrheiten, von ihr zu beurtheilen.

Durch das Gefühl nimmt die Seele ihren eigenen Zustand bei jeder von ihr unternommenen und vollbrachten Thätigkeit wahr, indem dadurch allemal irgend eine Veränderung in ihrem jedesmaligen Zustande zu Wege gebracht werden muß. Die Natur der vorgestellten Gegenstände, die Art ihrer Vorstellung, die natürliche Beschaffenheit des Geistes, die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Thätigkeit und der Frucht derselben, endlich die Reihefolge der Veränderungen in diesem Zustande, enthalten folglich die Bedingungen der verschiedenen Modificationen des Gefühls, welche wir die Gefühle zu nennen pflegen.

Die unteren Seelenkräfte, oder eigentlicher die Seelenkraft in der Wechselwirkung mit den Leibeskräften, sind das Empfindungsvermögen und der Wille. Jenes, die passive Kraft, begreift

alles Vermögen der Seele in sich, durch den Leib auf sich wirken zu lassen, und ist von zweierlei Art, weil entweder der Seele Eindrücke zugeführt werden, welche äußere Gegenstände auf die Sinnenwerkzeuge machen, oder weil sie nur die von schon vorübergegangenen Sinneserschütterungen zurückgelaßnen Spuren wahrnimmt. Der Sinn und die Einbildungskraft sind also die beiden Zweige des Empfindungsvermögens, woraus die Seele ihre äußerlichen Anschauungen entnimmt, wie aus dem Gefühle die innerlichen. Die Einbildungskraft erneuert jedoch nicht blos die schon gehabten Empfindungen, sondern indem sie auf einmal oder schnell auf einander mehrere derselben wieder hervorruft, giebt sie zugleich die Veranlassung, durch deren mannichfaltige Verbindung ganz neue Vorstellungen zu erwecken. Da der Sinn und die Einbildungskraft die Empfindungen durch körperliche Organe zugeführt erhält, so versteht es sich, daß solche sich nach der Beschaffenheit und den physischen Gesetzen eben dieses Organismus richten müssen. Diese organischen Gesetze sind ganz andre, als die reinen Denkgesetze, und von diesen sehr verschieden. Insonderheit hat die Will-

führ der Seele über jene weit weniger Macht, als über diese. Indessen ist dieser Einfluß der Willkühr auf die Empfindungen des Sinnes und der Einbildungskraft sehr verschieden. Bei jenem geht sie nicht weiter, als entweder die Thätigkeit des Sinnes aufzuheben oder ihr freien Lauf zu lassen, die Aufmerksamkeit darauf zu richten oder davon zu abstrahiren; in der Art der Wirksamkeit der Sinneswerkzeuge kann sie nichts ändern. Wohl aber vermag sie auch dies letztere bis auf einen gewissen Grad bei der Einbildungskraft, sowohl in Betreff der bloßen Erneuerung, noch mehr aber in Betreff der Verbindung mehrerer Bilder.

Der Wille endlich ist die active Kraft der Seele, wodurch sie die Kräfte des Körpers in Bewegung setzt und durch diese nach außen wirkt. Die Bewegungsgründe zu ihren Entschließungen entnimmt dieselbe entweder aus den rein-geistigen Erkenntnissen und Gefühlen, oder aus den Empfindungen, welche ihr von den unteren Seelenkräften zugeführt werden, und deren Einwirkung auf sich selbst sie ebenfalls durch ihr Gefühl wahrnimmt. Im ersteren Falle heißt der Wille der reine Wille, im andren Falle das Begehrungs-

vermögen. Da unter den oberen Seelenkräften die Vernunft es ist, welche die Maximen der Handlungsweise aufstellt, unter den niederen hingegen die Empfindungen des Sinnes am stärksten wirken; so hat man die Ausdrücke: Vernunft und Sinnlichkeit, dazu gewählt, um zu bezeichnen, ob der Wille von der Seele allein, oder von dem Leibe durch die Seele regiert wird. Dem Leibe, als einem bewußtlosen Individuum, kann nur genehm seyn, was seiner Individualität förderlich ist. Das Prinzip aller Motive der Sinnlichkeit muß folglich der Egoismus seyn. Umgekehrt kann die Vernunft sich und den leberdigen Menschen nur als einen Theil des ganzen Reiches Gottes betrachten, so daß also alle Maximen der Vernunft den Charakter der Universalität und der Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze haben müssen. Der Egoismus und die Universalität sind die beiden Prinzipien, von welchen der Wille des Menschen regiert wird. Da nun beide einander oft geradezu widerstreiten, so daß eines dem andern das Feld räumen muß; so erhellet, daß der Mensch um so mehr Egoist seyn muß, je sinnlicher er ist, hingegen um so tugendhafter, je mehr

er auf die Stimme der Vernunft hört. Denn Tugend ist die Geneigtheit und Fertigkeit, den Maximen der Vernunft zu folgen, und ihnen den Vorzug vor den Lockungen der Sinnlichkeit zu geben. Hieraus erhellet, daß es nur zwei Mittel giebt, tugendhaft zu werden, nämlich die Sinnlichkeit zu unterdrücken, und die Kraft der Vernunft zu erhöhen.

Das eine, wie das andre, kann auf keine andre Weise geschehen, als durch Entwöhnung und Uebung. Denn jede Kraft wird solchergestalt geschwächt und gestärkt. Sich also dessen enthalten, was die Sinnlichkeit begehrt, so oft es der Vernunft entgegen ist, und Uebung der Vernunft selbst sind hierdurch geboten. Da aber die Thätigkeit der Vernunft lediglich im Erkennen besteht; so kann sie nicht anders geübt werden, als durch Erkenntniß, und zwar theils durch die Größe, theils durch die Art derselben. Denn von der Art der Erkenntniß hängt es ab, ob die Vernunft gewöhnt wird, nur richtig zu denken, oder ob die Wahrheit und Unwahrheit ihrer Vorstellungen dem Zufalle überlassen bleibt.

In dieser Beziehung ist es von Wichtigkeit, zu bemerken, daß die verschiedenen Wahrnehmungen der Seele dem Grade ihrer Stärke nach sehr verschieden sind, sowohl an und für sich selbst, als in Folge der darauf von der Seele verwendeten Aufmerksamkeit. An und für sich sind die Empfindungen des Sinnes stärker, als die der Einbildungskraft; und schwächer als beide sind die rein-geistigen Wahrnehmungen. Aber diese Ordnung kann sehr verändert werden durch das Festhalten der Aufmerksamkeit. Wird diese gar nicht auf eine active oder passive Seelenthätigkeit gerichtet, so bleibt die Wahrnehmung davon dunkel; die Seele ist sich des Herganges gar nicht und der dadurch bewirkten Veränderung in ihrem Zustande und in ihren Vorstellungen nur wie im Traume bewußt. Bei einem höheren Grade der Aufmerksamkeit werden die Wahrnehmungen klar, und eben damit zugleich stärker; und beim höchsten Grade werden sie deutlich und am stärksten. Die Deutlichkeit besteht aber darin, daß die Seele den Gegenstand einer Wahrnehmung nicht nur von allen übrigen genau zu unterscheiden, sondern auch die einzelnen Merkmale ihrer Wahrnehmung

klar zu erkennen vermag. Ohne Kenntniß der Merkmale ist es unmöglich, irgend eine Vorstellung mit den Denkgesetzen oder den Merkmalen andrer Wahrheiten zu vergleichen und dadurch sich von der Richtigkeit der ersteren zu überzeugen, oder die begangenen Fehler kennen zu lernen. Die Vermeidung dieser Fehler, die Gewißheit der Richtigkeit der Erkenntniß und die Uebung im richtigen Denken beruht folglich auf der Fertigkeit, deutlich zu erkennen. Indem die Aufmerksamkeit zu dem Ende auf die Thätigkeit der Vernunft gelenkt wird, wird sie zugleich von der Sinnlichkeit abgezogen, deren Eindrücke dadurch geschwächt und ihre Kraft gebrochen.

Den bleibenden Zustand, oder die Beschaffenheit der Seele, wodurch ihre Empfänglichkeit für gewisse Arten von Empfindungen, Gefühlen und Vorstellungen bestimmt wird, nennt man das Gemüth; und insofern dadurch zugleich die Geneigtheit und Fertigkeit des Willens zu gewissen Entschließungen bedingt wird, die Gesinnung. Gemüth und Gesinnung haben daher nicht ihren Platz außer der Seele, sondern in ihr selbst, und richten sich theils nach den natürlichen Anlagen dersel-

ben, theils nach dem Maaße der, der Vernunft oder der Sinnlichkeit gestatteten, Oberherrschaft.

Man muß indessen nicht glauben, daß die Seele bei ihrer Thätigkeit nur jedesmal entweder als eine der oberen, oder als eine der unteren Seelenkräfte handele. Sie ist in allen diesen Beziehungen nur eine einzige Kraft, daher sie ihre Vorstellungen aus Vernunfterkenntnissen, Einbildungen und Sinnesempfindungen oft zusammensetzt. Sind diese Vorstellungen klar oder deutlich, so weiß die Seele nicht nur, woher sie die Bestandtheile derselben entnommen hat, sondern kann hierunter auch den Gesetzen der Vernunfterkenntniß gemäß handeln. Bleiben die Vorstellungen aber dunkel; so weiß die Seele nicht nur nicht, woraus sie solche geschöpft hat und fällt daher leicht in den Irrthum, die dunklen Phantasieen, eben wegen ihrer Schwäche, für Vorstellungen der Erkenntnißkraft zu halten, sondern sie ist nun auch außer Stande, die Folge der Vorstellungen selbst nach den Denkgesetzen zu regeln. Vielmehr irrt in denjenigen Momenten, die sie als Vernunft vornimmt, ihre eigene Willkühr sie von der Gesetzmäßigkeit ab; und umgekehrt, wo sie als Einbil-

dungskraft wirkt, muß sie den organischen Gesetzen derselben folgen, ohne es zu wissen, im Gegentheile sich einbildend, daß sie den Vernunftgesetzen gemäß gehandelt habe. Selten wird zwischen Vernunfterkenntnissen und Sinnesempfindungen eine solche Vermengung statt finden, weil die Verschiedenheit der Stärke unter ihnen, wenn beide dunkel sind, zu groß ist, als daß sie leicht verwechselt werden könnten. Desto häufiger ist die Verwechselung des Sinnes mit der Einbildungskraft und die Vermischung ihrer Thätigkeiten; noch häufiger die Verwechselung der Einbildungskraft mit der Vernunft, und die Vermengung ihrer Erzeugnisse zu neuen Vorstellungen. Die Menschen haben sogar eine besondre Neigung zu dieser bewußtlosen und dunklen Verbindung, die man füglich ein wachendes Träumen nennen kann. Die Ursachen davon sind ganz dieselben, warum die Träume überhaupt angenehm sind. Denn einmal ist jede Anstrengung der Aufmerksamkeit zu deutlichen Wahrnehmungen eine Störung derjenigen Behaglichkeit, welche der Mensch empfindet, wenn seine Kräfte nur unwillkührlich und sich selbst überlassen thätig sind. Andern Theils

sind die sinnlichen Vorstellungen durchweg mit einem lebhafteren und angenehmeren Gefühle verknüpft, als die rein-geistigen, weshalb der Mensch von Natur mehr zu jenen, als zu diesen, hinneigt, und nur durch Vernunft und Aufmerksamkeit sich davon entwöhnt.

Nie und in keinem Augenblicke ist der menschliche Geist unthätig. Beschäftiget man ihn nicht absichtlich und mit Bewußtseyn; so setzt er nichts destoweniger seine Betrachtungen fort, nur daß solche dunkel bleiben und nur zuweilen das Ergebniß derselben klar wird, in sofern solches selbst die Aufmerksamkeit reizt und auf sich zieht. Daß die Seele auch in diesem Zustande der Dunkelheit sich vornämlich und gern mit denjenigen Gegenständen beschäftiget, die ihr schon geläufig oder wichtig sind, oder wenigstens damit in Verbindung stehen, bedarf keiner Ausführung. Man kann auch seinem Geiste eine Aufgabe machen, ohne doch bei der Bearbeitung sich selbst zu beobachten, so daß die Seele ihre Verrichtung in dunkler Bewußtlosigkeit vollbringt und erst am Ende wieder die Aufmerksamkeit fesselt. Aber einen sehr erheblichen Unterschied verursacht die Art und Weise

der Verbindung der Vernunft und der Einbildungskraft.

Führt die letztere das Regiment, so daß die Vorstellungen der Vernunft selbst der Einbildungskraft zum freien Spiele überlassen und von ihr unter ihre eigenen Schöpfungen gemischt werden; so dichtet der Mensch und wird Poet.

Führt die Vernunft zwar das Regiment, entlehnt aber unbewußt einen Theil des Stoffes ihrer Arbeit von der Einbildungskraft, und verbindet solchen theils nach den Gesetzen dieser letzteren, theils nach eigener Willkühr mit den dunkeln Vorstellungen, die sie selbst eben so willkührlich gebildet hat; so weiß er nicht, wie er zu dem Ergebnisse dieser Thätigkeit kommt. Das ist Mystik.

Siebenter Brief.

Die innere Geschichte der Mystik, der Nachweis ihrer wesentlichen Beschaffenheit, wird Ihnen, verehrter Freund, ganz von selbst den Gedanken abgedrungen haben, daß alle Menschen mehr oder weniger Mystik treiben. Denn alle Menschen können es nicht vermeiden, zuweilen sich dunkeln Vorstellungen und Betrachtungen zu überlassen. Ja es giebt deren sehr viele, wie ihre Schriften klärlich beweisen, welche selbst dann, wenn sie gern sich und andern klar werden möchten, es dennoch nicht vermögen, sondern in dunklen Erkenntnissen herumtreiben. Auch das klare und deutliche Denken will geübt seyn. Je weniger es geübt wird, desto mehr bleibt der Mensch geneigt, sich seinen dunklen Betrachtungen zu überlassen.

Denn diese gewähren ihm nicht blos das behagliche Gefühl der Nichtanstrengung seiner Seelenkraft, sondern selbst wirklichen Sinneskitzel, durch die eingemischten Empfindungen der Einbildungskraft. Je öfter diese Sinnenlust wiederholt wird, desto mehr nimmt dadurch die Macht der Einbildungskraft zu, und die Stärke der Vernunft ab; desto unvernünftiger und desto sinnlicher muß der Mensch werden; am Ende ein fortwährender Träumer bei wachenden Augen.

Sie sehen hier, mein Freund, daß ich die Wahrheit gesagt habe, als ich behauptete, die Mystik sey die feinste Sinnlichkeit. Sie begreifen nun das Wohlbehagen und die Annehmlichkeit, welche die Mystik dem sinnlichen Gefühle gewähren muß, und welches eine der Hauptursachen ist, warum die Mystiker dieses Traumwachen so sehr lieben. Daß es ein solches ist, müssen sie selbst eingestehen, so sehr sie sich gegen die Beschuldigung der Phantasterei zu verwahren suchen. „In dem magnetischen Zustande, bekennen sie selbst, wo der Mensch in der höchsten Passivität lebt, wird er erst einer andren und höheren Einwirkung fähig. Mystiker sind in diesem passiven Zustan-

de.“ — „Daß die Mystik innere Anschauung und Darstellung dieser Anschauung sey,“ also eine Vorstellung aus gehabten Gefühlen und Empfindungen, keine sich selbst bewußte Erkenntniß, stellen sie gar nicht in Abrede. Ferner definirt der Verf. die Mystik (S. 11) als die Erkenntnißlehre von etwas Verborgenem. Wenn sie das wäre, so würde sie ja eine Wissenschaft seyn; denn jede Wissenschaft soll die Erkenntniß dessen lehren, was dem Lernenden noch unbekannt ist. Also nicht im Gegenstande der Erkenntniß, sondern in der Form dieser letztern, muß das Verborgene enthalten seyn, wodurch die Mystik sich von der Wissenschaft unterscheidet. Die Fähigkeit, oder gar Fertigkeit, auf verborgene, dunkle Art und Weise Erkenntniß zu schöpfen, das heißt Mystik. Nur des Erkannten wird sich der Mensch bei der Mystik bewußt, nicht der Gründe dieser Erkenntniß. Ob sie von der Vernunft gebilliget, oder von der Phantasie untergeschoben worden sind, er weiß es nicht, und muß sich mit der Thatsache begnügen, daß der Gedanke zu seinem Bewußtseyn gelangt ist. Darum müssen die Mystiker selbst zugeben, (S. 56) „daß ihre Grundsätze eigentlich nicht das sind, was man

gewöhnlich so nennt, nicht Wahrheiten oder Behauptungen, die man durchdacht hat, und die erwiesen sind. Es sind eigentlich Grundanschauungen, Grunderfahrungen, die keines Beweises fähig sind." Ganz richtig! Die dunklen Vorstellungen der Vernunft, und die Empfindungen der Einbildungskraft, sind bloße Wahrnehmungen, innere Begebenheiten, die sich nicht demonstriren lassen. Ja, weil bei der Mystik die Thätigkeit der Vernunft, der Antheil wenigstens, den sie an der Ausarbeitung der Erkenntniß nimmt, nicht zum Bewußtseyn kommt; so überreden sich die Mystiker, daß ihre Vernunft an ihrer Einsicht gar keinen Theil habe, und daß vielmehr, da doch die Vernunft die einzige Quelle aller menschlichen Erkenntniß ist, ihre Vorstellungen einen übernatürlichen Ursprung haben. „Die Liebe, rühmen sie, sey höher als alle Vernunft, ja sie sey die Quelle der Wahrheit selbst. Wer einmal die Stufe der Liebe erreicht habe, der habe sich über alle Reflexion erhoben und werde die höheren Wahrheiten, welche das Gemüth in dem Worte der Liebe aufnehme, nicht mehr dem Verstande zu leeren und müßigen Constructionen Preis ge-

ben. — In der Liebe liege die höchste und tiefste Mystik. Denn diese stelle in Bildern und Symbolen die Entstehung, den Fortgang und die Vollendung der Liebe dar. — Die zu göttlicher Liebe gewordene und in Gott sich selbst vernichtende Reflexion sey der Standpunct der höchsten Wissenschaft."

Es ist kaum möglich, passendere Stellen zu finden, um den Beweis zu führen, zu welchen verworrenen und verkehrten Vorstellungen die Mystik verführt. Wie kann man etwas lieben, was man nicht kennt? Wie also kann Liebe ohne Erkenntniß seyn, und wie richtige und wahre Erkenntniß ohne Reflexion? Die Liebe ist das Gefühl, welches die Seele bei der Vorstellung der Vollkommenheit eines Gegenstandes empfindet. Aus der Fortdauer dieses Gefühles, welches das Gemüth freudig belebt, erwächst diejenige Gemüthsstimmung, in welcher die Gesinnung des Fleißes und der Anstrengung erwacht, das Vollkommene immer mehr kennen zu lernen und sich selbst anzueignen. Auf solche Weise facht die Liebe des Guten den Eifer für Weisheit an; aber sie selbst kann nie Weisheit oder Wissenschaft werden.

Der Anfang der Liebe ist Erkenntniß; ihr Wachsthum hält gleichen Schritt mit der Zunahme der Erkenntniß; aber ihre Vollendung — ist undenkbar, weil die Liebenswürdigkeit der Vollkommenheit unendlich ist, wie diese.

Da bei jeder wissenschaftlichen Beschäftigung dunkle Seelenthätigkeit wirksam seyn kann; so ist auch in jeder Wissenschaft Mystik denkbar, (S. 154) und es giebt deren keine, in welcher sie nicht ihre Rolle gespielt hätte. Die Philosophie ist davon nicht ausgenommen; aber nur ein solcher Philosoph und zugleich Mystiker, wie Feßler ist, mag vorgeben: „daß Philosophie und Mystik, freie Reflexion und lebendige, innere Anschauung, sich sehr gut im Gemüthe verbinden ließen, und daß gerade diese Verbindung den inneren Menschen vollende, indem sie diese Totalität mit dem Character der höchsten Menschheit verbinde."

Wahre Philosophie und Mystik sind die allerentgegengesetztesten Erkenntnißarten, die sich geradezu ausschließen. Jene geht von anerkannten Wahrheiten aus und folgert daraus, was zu folgern ist; diese setzt gar nichts voraus, sondern empfängt ihre Anschauungen als Thatsachen.

Jene reiht Schluß an Schluß mit deutlichem Bewußtseyn der Merkmale und Gründe dazu; diese ist sich ihrer Thätigkeit ganz unbewußt, und glaubt deshalb, daß ihr eingegeben worden sey, was sie bewußtlos erschaffen hat. Jene kümmert sich nur um die Richtigkeit ihrer Schlußfolgen, unbekümmert um die Entdeckungen, zu welchen sie dadurch gelangen werde; diese bestimmt ihr Thema im Voraus, und schilt alles Irrthum, was damit nicht übereinstimmt, ohne nach Gründen zu fragen. Jene geht darauf aus, Wahrheit zu suchen oder zu finden; diese vergnügt sich, sich selbst zu beschauen, und setzt dabei voraus, daß ihre Anschauungen wahr seyn müssen. Jene kann die Richtigkeit ihrer Erkenntniß prüfen und unterzieht sich dieser Prüfung; bei dieser bleibt es der Willkühr und den physischen Gesetzen der Einbildungskraft anheim gestellt, ob sich Vorstellungen und Empfindungen zu Wahrheit oder Trug vergesellschaften, und sie ist außer Stande, sich darüber Rechenschaft zu geben.

Nicht nothwendig ist es, daß aus Mystik Irrthum erzeugt werde; es kann auch seyn, daß

sie Wahrheiten ergründe, wenn die Vernunft, obgleich sich unbewußt, den Denkgesetzen gemäß verfahren ist. Wenn daher Männer, wie Fenelon und Ewald, deren Vernunft durch wissenschaftliche Bildung und vieles lichte Denken im richtigen Denken geübt ist, sich zuweilen der Mystik überlassen; so werden sie weniger confuses und widersinniges Zeug ersinnen, als andre ungeübtere Denker. Doch sicher sind sie nie, weil sie etwanige Fehlschlüsse nicht beobachten, noch die Einmischung der Phantasie ganz verhindern können. Um deswillen muß es ein Grundgesetz für die Menschen seyn, welche den Irrthum meiden wollen, daß sie möglichst die Mystik vermeiden. Bei der größten Aufmerksamkeit und Wachsamkeit werden sie indessen dieses doch nicht ganz verhüten können. Denn die Mystik ist eine angeborne Anlage der Menschheit.

Wenn aber umgekehrt die Mystik lieb gewonnen wird, weil man sich über ihr Wesen und ihre Natur selbst täuscht; wenn in Folge dieser Vorliebe die Anlage dazu geübt und geflissentlich angebaut wird; wenn die inneren Beschauungen für Inspirationen der göttlichen Weis-

heit gehalten werden; wenn die Vernunft dagegen verachtet und unterdrückt wird; wenn das natürliche Verlangen der menschlichen Seele nach Licht in Verehrung der dunklen Tiefe übergeht, und das Streben nach Klarheit in der Erkenntniß und im Ausdrucke der Freude an unbegreiflichen Vorstellungen, unauflöslichen Bildern und Geheimnissen Platz macht: dann verwandelt sich die Mystik in den Mysticismus, und diejenigen, welche dem Mysticismus ergeben sind, führen eigentlich den Namen der Mystiker. Mystik also ist eine Anlage und, mehr oder weniger, eine Verrichtung aller Menschen; aber nur der Mystiker treibt die Mystik systematisch und befleißiget sich derselben.

Von allen menschlichen Erkenntnissen ist keine dem Mysticismus so offen gewesen, und keine so sehr davon ergriffen worden, als die Religion, weil keine eine so allgemeine Wichtigkeit für alle Menschen hat, und keine von so hoher Wichtigkeit ist, als diese. Alle Menschen bedürfen der Religion; in der Religion giebt es mancherlei Geheimnisse und viele Dinge, die wenigstens nicht dem ersten Blicke klar sind; gleichwohl ist

der Natur des Menschen das Geständniß der Unverständlichkeit und Unerklärlichkeit zuwider und erregt ein unangenehmes Gefühl, welches den Reiz enthält, sich seiner zu entledigen. Fehlen nun entweder dem Menschen die Mittel oder die Kräfte, sich durch deutliche Erkenntniß die ersehnte Aufklärung zu verschaffen; oder ist er nach seiner Gemüthsbeschaffenheit zu heftig, zu ungeduldig, zu leichtsinnig oder zu träge dazu, sich auf dem allerdings beschwerlichen und langsamen Wege mehr Licht zu erwerben; hat er die Sinnenlust der Mystik einmal gekostet und daran Geschmack gefunden, ohne ihre Gefahren und Nachtheile zu kennen; mit einem Worte, wird ein dumpfes Hinbrüten der Seele für Religiosität gehalten: so ist der religiöse Mystiker vollendet. — — — Der Umfang des Mysticismus richtet sich blos nach der intensiven Denkkraft der Seele und nach dem Grade, in welchem das Selbstbewußtseyn der Vernunft ertödtet und der gesunde Menschenverstand unterdrückt ist. Denn jede Ueberlegung, jede deutliche, freie und bewußte Beschäftigung des Erkenntnißvermögens, würde nicht nur bald die

Verkehrtheiten des Mysticismus aufdecken und ihn mit sich selbst entzweien, sondern ihn auch in seinem Grunde zerstören, weil dadurch die Aufmerksamkeit geschärft und die Vernunft an Klarheit gewöhnt werden würde. Das überlegte Denken verscheucht den Schlaf und den Traum; wer sich in Träumereien einwiegen will, muß vor allen Dingen aufhören, mit Bewußtseyn zu denken.

Es liegt hiernach in der Natur des Mysticismus, daß er alle Reflexion der Vernunft, und alle klare und deutliche Erkenntniß hassen muß. Je dunkler, je profunder, je bewußtloser die Vorstellungen sind und erzeugt werden, desto mehr entsprechen sie dieser seiner Natur. „Je nackter der Glaube, je weniger man von der Möglichkeit seines Inhaltes begreift, je unerklärlicher er ist, desto erhabener und göttlicher scheint er den Mystikern zu seyn." (S. 62.) „Was man im ersten Augenblicke versteht, behaupten sie, wirft man im zweiten mit Gleichgültigkeit weg; man achtet nur das, was man mit Mühe und Anstrengung errungen, nicht, was man ungesucht gefunden hat. Der Ver-

stand isolirt, die Phantasie vereiniget. Diese stiftet Gemeinden, während jener sich in jedem Menschen zum souverainen Könige seiner Umgebungen krönt."

Es ist wenigstens ehrlich, daß hier der Phantasie die Ehre erwiesen wird, welche die Mystiker ihr erweisen müssen, wenn sie nicht sich selbst und Andre betrügen wollen. Wenn aber der Mensch nur das mühsam Errungene achtete, und nur die Erkenntniß im Herzen behielte, welche er aus den Schachten seines Inneren herausgefördert hat; so könnte aller Unterricht für ihn keinen Werth haben, auch der Unterricht nicht, den uns Gott durch die geoffenbarte Religion gegeben hat. Denn aller Unterricht kann ja nur dadurch ein Bestandtheil der eigenen Erkenntniß werden, daß er in diese aufgenommen und von ihr durchdrungen wird. Was blos auswendig gelernt wird, ohne es zu verstehen und einzusehen, weiß man nur der äußeren Form nach; aber man weiß nichts von dem Inhalte und Geiste. Es kann also auch nicht durch die Erkenntniß auf den Willen wirken. Sind die Wahrheiten der Religion dazu bestimmt, der Schwäche und Mangel=

haftigkeit unsrer Vernunft zu Hülfe zu kommen; so kann dies auf keine andre Weise geschehen, als dadurch, daß sie von der Vernunft erkannt werden. Jede Nahrung kann nur mittelst Assimilation und Verwandlung durch die eigene organische Kraft des derselben bedürftigen Wesens ernährend werden; so kann auch jeder Unterricht der Seele nur Nutzen bringen, insofern sie ihn durch ihre Kraft in ihre eigene Erkenntniß zu verwandeln und aufzunehmen vermag. Eine Religion, deren Lehren unverständlich und unbegreiflich sind, würde fälschlich für Religion ausgegeben werden.

Keinesweges aber folgt hieraus, daß alle Wahrheiten der Religion von uns begriffen werden müssen. Wie uns selbst das Ziel einer unendlichen Vervollkommnung vorgesteckt ist; so muß auch eine wahre Religion eine ewig unversiegbare Nahrungsquelle für unsre wachsende Erkenntniß seyn. Eben so wenig folgt daraus, daß die für unsre menschlichen Erkenntnißkräfte nicht unerforschlichen Wahrheiten für alle Menschen gleich leicht faßlich und ohne Mühe verständlich seyn müßten. Ein Jeder wird vielmehr nur so viel erkennen, als seine Kraft vermag, als er sie ge=

übt und geforscht hat. Nur so viel folgt daraus, daß jede wahre Religion für alle Menschen verständliche und faßliche Lehren enthalten müsse, und daß sie nur in sofern für jeden Menschen wirklich als Religion practisch wirksam seyn kann, als sie von ihm erkannt wird und er von der Wahrheit ihrer Lehren überzeugt ist.

Diese Ueberzeugung kann indessen verschiedene Grade haben; sie kann Gewißheit werden, oder Glauben. Die Behauptung der Wahrheit eines Satzes ist ein Urtheil, welches auf Gründen beruht, und dessen Vollendung von der Seele ebenfalls gefühlt wird. Die Menschen haben allerdings ein Wahrheitsgefühl; aber eben dieses Gefühl kann ihnen weder Gewißheit geben, noch selbst einen vernünftigen Glauben begründen. Denn es sagt nichts weiter aus, als daß das Urtheil über die Wahrheit einer Erkenntniß gefällt worden sey. War dieses Urtheil aber die Frucht einer Verbindung dunkler Vorstellungen, hat die Seele die Gründe dazu nicht in ihre Merkmale aufgelöset und kann sie sich darüber nicht Rechenschaft geben, ob solche den Denkgesetzen und feststehenden Wahrheiten gemäß sind, oder nicht; so

kann jenes Urtheil eben sowohl die Frucht unrichtiger als richtiger Voraussetzungen und Folgerungen seyn. Das Wahrheitsgefühl ist nur eine Folge der Thatsache des Fürwahrhaltens; aber gar kein Beweis für die Wahrheit selbst.

Vielmehr beruht die Wahrheit einer Erkenntniß allein auf der Erkennung der Gründe, deren Folge sie ist. In der Verschiedenheit des Verhältnisses zwischen den Gründen und der Folgerung ist der Unterschied zwischen Gewißheit und Glauben enthalten. Es findet zwischen Gewißheit und Glauben also keine materielle, sondern eine blos formelle Verschiedenheit statt. Alles was der Mensch wissen kann, kann er auch glauben. Aber nicht Alles, was er glauben kann und muß, vermag er auch zu wissen. Gewißheit kann der Mensch nur haben, von dem, was er weiß, denn Gewißheit ist die Uebereinstimmung des Wissens. Der Mensch weiß aber nur von dem, was in seinem inneren Leben vorgeht, was die eigene Thätigkeit seines Geistes im Selbstbewußtseyn sich vorstellt. In Betreff der Gegenstände dieser inneren Erkenntniß nun kann der Mensch, indem er die Gründe eines Urtheiles sich vorstellt und durchgeht, erken-

nen: einmal, daß diese Gründe selbst wahr sind, und zweitens, daß dieselben unter sich übereinstimmen in denjenigen Merkmalen, aus welchen jenes Urtheil gefertiget worden ist. Treten beide Bedingungen ein; so hat der Mensch Gewißheit. Geht eine von beiden ab; wird also entweder die Richtigkeit der Gründe nur vorausgesetzt, ohne sie außer Zweifel gestellt zu haben; oder widersprechen sich diese Gründe einander, so daß nur durch das Uebergewicht der einen das Urtheil bestimmt wird, ohne daß die entgegenstehenden vernichtet wären: so ist der daraus gefolgerte Satz nicht gewiß, sondern er wird nur für wahr gehalten, geglaubt.

Von allem, was außer ihr ist, kann die Seele durch sich selbst nichts wissen, sondern nur vermittelst des Sinnes etwas erfahren. Alle Erfahrungskenntnisse, folglich auch aller Unterricht, müssen sonach auf den Glauben beruhen. Sie werden für wahr gehalten, theils weil die Seele keinen Grund hat, an der Uebereinstimmung der durch den Sinn erhaltenen Empfindungen mit den Ursachen derselben zu zweifeln, theils weil die dadurch erzeugten Vorstellungen mit andern Wahrheiten übereinstimmen. Jenes entscheidet über

die äußere, dieses über die innere Wahrheit des Geglaubten.

Wenn aber auch alle Erfahrungskenntnisse und aller Unterricht nur auf dem Wege des Glaubens zur Seele gelangen können; so vermag diese doch, sich auch darüber Gewißheit zu verschaffen, in sofern sie bei der Prüfung, sowohl der äußeren, als inneren, Glaubwürdigkeit in den dafür sprechenden Gründen nicht nur keinen Widerspruch wahrnimmt, vielmehr erkennt, daß das Gegentheil derselben unumstößlichen Wahrheiten widersprechen würde. Wenn z. B. der Christ die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion erwägt, in dem Leben Christi die unverkennbaren Spuren der Gottgesandtheit desselben erblickt, die Echtheit der auf uns gekommenen Bücher der heil. Schrift außer Zweifel gestellt hat, und seine eigene Vernunft verleugnen müßte, indem er das Gegentheil von dem für wahr anerkennen wollte, was Jesus uns gelehrt hat; so wird sein Glaube an die Göttlichkeit dieser Religion in Gewißheit übergehen.

Sie sehen, theurer Freund, daß wir nur durch den Glauben uns die Religion aneignen können; daß aber jene Zuversicht, wornach der

wahrhaft Gläubige sich sehnt, welche erst die Religion im Gemüthe ganz befestiget und ihre Herrschaft über Alles erhebt, nur allein durch die deutliche Erkenntniß ihrer Lehren und ihrer Entstehung hervorgebracht werden kann. Weit gefehlt, daß die Vernunft sich eine Alleinherrschaft anmaßen sollte, ist sie es vielmehr, welche die Zuversicht des Evangelii den Menschen verschafft, und in dieser Erkenntniß freiwillig dem Worte huldiget, das von der höchsten Weisheit ausgeht.

Wie unendlich viel müssen deshalb die Mystiker in ihrem Hochmuthe entbehren, daß sie das klare Licht der Vernunft und die Deutlichkeit der Erkenntniß fliehen. Aber freilich müßte der Mysticismus sich selbst verleugnen und aufgeben, wenn er anders wollte. Er muß wohl „deutliche Begriffe mit einer Hafersuppe vergleichen, worin man Wasser und Grütze, Butter und Salz völlig von einander unterscheiden kann," so wenig er im Stande wäre, die Aufgabe zu lösen, diese Ingredienzien von einander zu sondern. „Dunkle Begriffe hingegen achtet er für einen Pudding von Miß Samson, worin die Masse ihm vortrefflich

schmeckt, ohnerachtet man nur eine Vermuthung von allen Zuthaten hat."

Erklärlich wird Ihnen nun seyn, warum die Mystiker unter den Wissenschaften vorzüglich die Seelenkunde hassen, und solche flach schimpfen, hingegen ihre Erkenntniß tief. (S. 59.) Nichts hebt den Schleier, in welchen sich der Mysticismus einhüllt, so ganz hinweg, nichts zeigt ihn in seiner gräßlichen Nacktheit so sehr, als eben die Seelenkunde. Dahingegen sagt ein altes Sprichwort ganz recht: „Stille Wasser sind tief." Die Mystiker lassen sich ja gern die Stillen nennen. Es ist aber nicht die Tiefe des Wassers, oder dessen Flachheit, wodurch dessen Durchsichtigkeit bestimmt wird, sondern der im stehenden Wasser sich bildende Schlamm, und die darin aufgelösten irdischen Theile machen es trübe. Im klaren Wasser sieht man bis auf den Grund, so tief es sey.

So müssen sich denn auch die Mystiker die klarsten Aussprüche Christi und die deutlichen Lehren seiner Religion erst durch die irdischen Zuthaten ihrer Phantasie trüben, um sich darin zu gefallen und Nahrung darin nach ihrem Geschmacke zu finden. In Alles tragen sie eine geheime Be-

deutung, so klar es auch sey. Insonderheit genügt ihnen nicht das rein Moralische einer Lehre; sondern unter diesem soll immer noch eine geheime und materielle Verbindung des Uebersinnlichen und Sinnlichen verborgen seyn. Wie in ihrer Vorstellungsweise der Geist der Erkenntniß und die Sinnlichkeit der Einbildungskraft immer verbunden sind, so übertragen sie diesen Character auch auf das Evangelium. Daher dieses Jagen nach Bildern, und wiederum dieses Festhalten an den gewählten und gleichsam canonisirten Bildern, ganz besonders an dem der Ehe und der Zeugung, worin sie wunderliche Andeutungen des geistigen Lebens erblicken. (S. 96 und 152.) Wer möchte in Abrede stellen, daß es zwischen den Gesetzen dieser Vorgänge der physischen Natur und denen des geistigen Lebens nicht eine Analogie gebe? Allein um diese zu erkennen, und nicht bloße Spiele der Einbildungskraft dafür auszugeben, ist erforderlich, die Geschichte der geistigen und physischen Welt, ihre Gesetze, und die Bedingungen der Ausnahmen von diesen, genau zu kennen. Denn auch alle Ausnahmen von Naturgesetzen können nichts Willkührliches seyn, sondern sind nothwen=

dige Folgen der Zusammenwirkung mehrerer verschiedenen Gesetze. (S. 78.) Welch ein Schatz von Gelehrsamkeit, von Beobachtungen und Erfahrungen in der Natur- und in der Seelenkunde gehört dazu, um hier mit einiger Zuversicht irgend ein Naturgesetz zu erlauschen? Wie müssen sich diejenigen selbst betrügen, die hier in bloßer dunkler Selbstbeschauung etwas ersehen zu können sich einbilden? Nur die allergröbste Unwissenheit kann eine solche Einbildung hegen.

Eine gleiche Unwissenheit gehört dazu, um zu wähnen, in einer solchen dunklen Anschauung des eignen Innern das sicherste Mittel zum richtigen Verständniß der Bibel gefunden zu haben. Wer sollte nicht über den argen Widerspruch lächeln, den der Mysticismus begeht, wenn er die Vernunft, die sich ihrer Verrichtungen bewußt ist, für unfähig erklärt, die Lehren der Religion zu verstehen; aber diese einzusehen vermeint durch die Vernunft, wenn sie von sich selbst nichts weiß? Denn Vernunft soll ja nichts andres heißen, als die gesammte Erkenntnißkraft. Um nicht aus diesem Irrgarten, in welchem es der Sinnlichkeit so wohl behagt, herauszukommen, um aus diesem

geflissentlichen Traume nicht unwillkührlich zu erwachen, giebt es nur ein Mittel. Man muß im Voraus alle deutliche Erkenntniß verdammen, und festsetzen, daß nur dunkle Vorstellungen Wahrheit erzeugen können.

Dem gemäß, weil die Vernunft ihrer Natur nach auf Grundsätze zurückgeht, muß man das ganze Religionsgebäude auf einen dunklen Begriff gründen, und es dadurch der Vernunft unmöglich machen, sich selbst klar zu werden, auf einen Begriff, aus welchem man Alles machen kann, aber *nie* etwas, wovon sich die Merkmale angeben lassen. Das unterläßt denn auch der Mysticismus nicht. Dieser Grundbegriff, oder richtiger Grundidee, des Mysticismus ist: der Logos.

Sonderbar genug müssen die Mystiker in ihrer Erkenntniß auf griechisch von eben dem Worte und von eben der Sache ausgehen, der sie aus dem Wege zu gehen sich so viele Mühe geben. Denn so mancherlei Bedeutungen auch das griechische Wort: Logos, hat; so kommen doch alle in dem allgemeinen Begriffe der Vernunft überein, und haben darin ihre Wurzel.

Alle die übersinnigen und zum Theil unsinnigen Auslegungen, welche der herrliche Anfang des Evangelii Johannis hat erfahren müssen, verschwinden, wenn man nicht darauf ausgeht, den Logos irgend eine erkünstelte Bedeutung zu geben, sondern es in der gewöhnlichsten und allgemeinsten nimmt. Nur muß man nicht die menschliche Vernunft für die alleinige und allgemeine Vernunft ausgeben, sondern bedenken, daß der Geist des Menschen mit seiner Vernunft nur ein Ebenbild und Abglanz der ewigen Urvernunft Gottes ist. So muß man also die Vernunft griechisch nennen, um, indem man von ihr redet, sich weiß zu machen, daß man nicht von ihr rede.

Ehre der Vernunft der Teutschen, daß sie in ihrer Muttersprache kein Wort für den Mysticismus haben, und die Sache selbst nur als eine fremde behandeln. Möchte sie ans ewig fremd gewesen seyn und fremd bleiben!

Achter Brief.

Mit nichten, mein werthester Freund, habe ich in Abrede gestellt, daß in dem Satze: der Mensch schätze das schwer Erworbene mehr, als das leicht Erlangte, und pflege es besser! sehr viel Wahres enthalten sey. Nur die Unrichtigkeit der davon gemachten Anwendung habe ich dargethan. Nur die Thorheit, eine leichte Erwerbung blos darum sich selbst schwerer machen zu wollen, um sie mehr zù achten, habe ich gerügt. Auch hat jener Satz nur unter Einschränkungen seine Richtigkeit. Denn es wird Niemandem einfallen, einen Kieselstein darum, weil man ihn nach langem Suchen fand, mehr werth zu halten, als einen ererbten Edelstein. Eben so wenig wird ein edles Gemüth das Geschenk eines lieben Freundes geringer schäzzen, als den eigenen Verdienst. Also nur unter

übrigens gleichen Umständen und Voraussetzungen findet jener Satz seine Anwendung. Da die Lehren einer geoffenbarten Weisheit des Höchsten das Köstlichste sind, was der Mensch erlangen kann, das Unterpfand der ewigen Liebe des Schöpfers zur Menschheit selbst; welch eine Frechheit, Undankbarkeit und Herzensverkehrtheit würde dazu erfordert, um sie deswegen gering zu schätzen, weil die unendliche Güte sie uns gab, und wir sie nicht selbst uns erworben haben?

Indessen sind nur diejenigen Religionslehren so klar und so leicht faßlich, welche von unmittelbar practischem Einflusse sind auf unser gegenwärtiges Leben. Es giebt deren andere, die schwerer zu begreifen sind, und welche, wie ich schon gesagt habe, Stoff zur Betrachtung für ein unendliches Leben enthalten. Selbst von denjenigen Lehren, die uns hienieden zu Führern und Wegweisern dienen, sind uns meistens nur die regierenden Grundsätze gegeben, die Anwendung davon aber und die Entwickelung derselben ist unsrem eignen Nachdenken überlassen worden.

Was meinen Sie, Freund, würde es Gott wohl unmöglich, oder nicht vielmehr ein Leichtes

gewesen seyn, uns einen authentischen, vollständigen, und keiner Mißdeutung fähigen Codex aller Religionswahrheiten zu überantworten, in welchem wir für alle Fälle Belehrung, Rath und Trost ohne Anstrengung unsrer Erkenntnißkraft zu finden vermöchten; wenn das seine Absicht gewesen wäre? Ist unsre Bibel ein solches Buch?

Die wenigen Hauptwahrheiten und Grundsätze, welche die Grundlage der ganzen Religion ausmachen, hat Jesus Christus mit einer Deutlichkeit, Bestimmtheit und Gemessenheit ausgesprochen, daß ein Verkennen, eine Mißdeutung oder Verdrehung derselben unmöglich ist. Außerdem hat er selbst davon einige Anwendungen bei vorkommenden Gelegenheiten gemacht, die uns zum Vorbilde gereichen, wie wir dabei verfahren sollen. Für die unabsehbare Reihe der übrigen möglichen Anwendungen hat er die Ausführung unserer Vernunft überlassen. Außerdem finden wir Stellen in der Bibel, die nichts weniger, als leicht verständlich sind, sondern Aufgaben für das geübteste Nachdenken enthalten. Das Verständniß derselben wird noch dadurch ungemein erschwert, daß die Verfasser der verschiedenen Bü-

cher sämmtlich in morgenländischen Sprachen geschrieben haben, welche nicht blos eine grammatisch-richtige Uebersetzung in unser Idiom nothwendig machen, sondern auch in der ganzen Form des Ausdruckes, dem Genius der Sprachen und der Verbindung der Gedanken so sehr von unsrer heutigen Sprachform und Denkungsart abweichen, daß oft eine wörtliche Uebersetzung die allerungetreueste und verkehrteste dem Sinne nach seyn würde. Um diesen richtig aufzufassen und zu erkennen, müssen Etymologie, Geschichte und Alterthumskunde jeden Augenblick zu Rathe gezogen werden. Endlich ist kein einziges Buch der ganzen Bibel in der Urschrift auf uns gekommen. Wir besitzen davon blos mehrere Abschriften und Uebersetzungen, die häufig unter sich sehr abweichen, so daß wir, bis die Kritik ihr Amt verrichtet hat, nicht wissen, was wirklich echt ist und biblisch, oder was untergeschoben und entstellt.

Wohin deutet alles dies? Was folgt daraus unwidersprechlich? Ich sollte denken, zweierlei! Denn erstens ist offenbar, daß es nicht die Absicht Gottes und des Stifters unsrer Religion gewesen seyn könne, uns unsre Vernunft entbehrlich zu

machen; sondern daß vielmehr die Religion selbst für dieselbe hat eine dringende Aufforderung werden sollen, mit allem Fleiße, mit aller Sorgfalt, und mit aller Aufmerksamkeit, deren sie fähig ist, zu forschen, um zu erforschen und sich darüber zu vergewissern, was die Bibel lehrt, und was also zum Inbegriffe der christlichen Religionswahrheiten gehört. Solchergestalt steht die Religion selbst im schönsten Einklange mit der Bestimmung der Menschen und der Beschaffenheit ihres Geistes. Nicht vollendet ist dieser, aber der immer größeren Vervollkommnung fähig. Die Erhöhung seiner wesentlichen und eigenthümlichen Kraft, der Denkkraft, ist nur durch Uebung derselben möglich; und zu eben dieser Uebung und Anstrengung fordert ihn selbst die Religion auf; sie gebietet ihm, solche um ihrer selbst willen vorzunehmen. Zum Ebenbilde seiner selbst hat Gott den Menschen erschaffen, er, der die unendliche Freiheit und die höchste Weisheit ist, und Alles aus sich selbst nimmt. So muß denn auch, je mehr der Mensch Gott ähnlicher wird, sein Geist erstarken, mit seiner Vernunft im hellen Lichte zu erkennen, was ihm vorher verborgen war, und in eigener Frei-

heit seine Gedanken zu ordnen. Geisteszwang, von welcher Art er sey, entfernt die Menschheit von ihrem Vorbilde; Geistesfreiheit, unbegränzte Geistesfreiheit, ist die unerlaßliche Bedingung der Erreichung ihrer Bestimmung.

Zweitens folgt aus der Beschaffenheit der heiligen Bücher, wie sie auf uns gekommen sind, daß deren richtiges Verständniß und Auslegung einen großen Vorrath von Kenntnissen und wissenschaftlicher Bildung, nicht minder eine gute Uebung und schon erlangte Fertigkeit im richtigen, das heißt im deutlichen, Denken voraussetzt und erheischt. Wer daher die Bibel in dunklen Anschauungen verstehen zu lernen sich einbildet, beurkundet eben dadurch nur sein Unvermögen zu ihrer Erkenntniß. Nicht folgt hieraus, daß nur derjenige die Bibel lesen dürfe, der jene unentbehrlichen Vorkenntnisse besitzt. Der bei weitem größere Theil ihres Inhaltes ist dem gesunden Menschenverstande vollkommen zugänglich, und eben dieser verständliche Theil eine herrliche Erbauung für Jedermann. Das aber folgt daraus, daß der Unwissende diejenigen Bibelstellen, deren Echtheit oder deren wahrer Sinn nur durch wissen-

schaftliche Gründe auszumachen und zu bestimmen ist, nicht selbst erklären zu wollen sich unterfangen, sondern sich deshalb um Belehrung an diejenigen wenden soll, welche die erforderlichen Kenntnisse besitzen. Das folgt daraus, daß ein Jeglicher, nach dem Maaße seiner Kräfte und seiner Bildung, bei dem Lesen und bei der Auslegung der Bibel sich befleißigen soll, den Irrthum dunkler Vorstellungen oder Einbildungen möglichst zu vermeiden, und im Gegentheile von Allem, so viel er vermag, es zu einer deutlichen Einsicht und Gewißheit zu bringen. Das folgt daraus, daß die Mystiker den verkehrten Weg einschlagen und, indem sie ihre Anschauungen in die Religion hineintragen, ihr Machwerk an die Stelle der Religion des Herrn setzen.

Eine wahrhaft göttliche Religion kann keine einzige Lehre enthalten, welche durchaus und nothwendig unerklärlich wäre; denn von Gott kann nichts Zweckloses kommen. Ob und wie viel wir hier davon verstehen lernen, das hängt von unsren Kräften und von unsrem Fleiße ab. Vieles wird übrig bleiben zur Aufgabe für ein höheres Leben; daß wir aber immer weiter kommen

in der Einsicht, je mehr und je angemessener wir forschen, ist die Verheißung unsrer Religion selbst. Es ist Aberwitz, Alles in der Welt begreifen zu wollen, und das nicht Begriffene zu bestreiten; aber es ist eine eben so große Thorheit, irgend eine Wahrheit für unbegreiflich im Voraus auszugeben und es aufzugeben, sie begreifen zu lernen. Auch hier liegt das Rechte und Wahre in der Mitte!

Gehen Sie, Freund, die ganze Geschichte der christlichen Kirche durch, was ist die Quelle alles Verderbens in ihr von jeher gewesen, aller Verfinsterung, aller Heuchelei, und alles Geisteszwanges? Können Sie eine andere Ursache finden, als den Mysticismus? Auch die Zweifelsucht und der Unglaube sind Abwege und Gebrechen, die aber ihr Heilmittel in sich selbst tragen und sich selbst bald zerstören, weil der entfesselte Geist, indem er die Gesetze seiner Thätigkeit in sich erkennt, sich freiwillig ihnen fügen muß, um nicht sich selbst aufzugeben. Der Aberglaube und der Mysticismus hingegen, welche dem Geiste alle Kraft rauben und ihn in Ketten schmieden, können nie zur Selbsterkenntniß kommen, sondern

müssen immer tiefer in ihrem Abgrunde sich versenken, wenn nicht von Außen Hülfe kommt und sie wider Willen rettet. Solche Hülfe hat die Vorsehung der Menschheit gesendet, wenn die Noth am größten war. Dann erweckte sie Männer, in denen die Kraft der Vernunft siegte über die Gewalt des Geisteszwanges, welche mit ihrem Lichte die Finsternisse des mystificirten Glaubens zerstreut, und dem Geiste der Menschen seine Freiheit zurückgegeben haben. — — — —

Noch einmal, mein Freund, nicht die Mystik hasse ich; noch viel weniger die Menschen, welche Mystik treiben. Es giebt unter diesen manche liebenswürdige und achtungswerthe Leute. Aber daß ich den Mysticismus von ganzer Seele hasse, darüber hoffe ich mich durch den Nachweis seiner Hassenswürdigkeit ausgewiesen zu haben. Gäbe es einen Teufel, ein lebendiges Urbild der Heuchelei; so hätte er nichts ihm Angemesseneres und Fruchtbareres erfinden können, als den Mysticismus, der

I. unter dem Vorgeben echter Religiosität die Religion selbst vermenschlicht und versinnlicht, und in dieselbe die Lehren der Unwissenheit, der Ein-

bildung und der Finsterniß einschwärzt. Dies glaube ich genug erwiesen zu haben; so wie, daß eben darum

II. der Mysticismus das Edelste, was am Menschen ist, wodurch allein er sich über das Thier erhebt, die Vernunft, verbannen und verleugnen muß. Denn beide sind die unversöhnlichsten Widersacher. Vor der Vernunft kann kein Mysticismus bestehen; darum muß derselbe die Vernunft fliehen. „Nichts Göttliches in Gott vermögen wir ohne das Götttliche in uns zu erkennen." Dennoch strebt der Mysticismus, eben dieses Göttliche in uns zu ertödten, um dadurch würdig sich zu machen, daß Gott im Centrum seiner Seele sich nochmals selbst wunderbar verkläre!? Denn

III. nicht eine geistige, moralische Annäherung an Gottes Vollkommenheit genügt den Mystikern zu ihrer Seeligkeit; sondern eine materielle Verbindung mit dem immateriellen Geiste, eine Verschmelzung des Wesens der endlichen Kreatur mit dem Unendlichen (S. 12) ist das Ziel ihrer Sehnsucht, ihr eingebildetes Glück, und der selbst angegebene Zweck ihrer Religion. (S. 37.) Hören Sie folgende Stellen, und bezweifeln Sie diese arge und

sträfliche, wo nicht Gotteslästerung, doch Schwärmerei! „Sehnsucht nach Gottesvereinigung, die schon näher bringt, indem sie inniger wird, Gefühl der langsamen Annäherung an die Gottheit, Hören seiner Stimme im Innern, innere, von dem Menschen unabhängige, dem Menschen allein unmögliche, Belebung seines Wesens, ist eine Gottesgabe, die Niemand kennt, als der sie empfängt. — Das Wort Gottes ist Mensch worden, damit du vom Menschen lernest, wie der Mensch einst Gott werden möge."

IV. In eben dem Maaße, wie die Vernunft von dem Mysticismus erstickt wird, belebt er die Sinnlichkeit. Diese gewinnt durch ihn die Oberherrschaft in den Menschen, regiert ihren Willen, und gewöhnt das geistige Gefühl, nur durch die Vorstellung von Bildern gerührt und bewegt zu werden. Wer auf die Ausbildung des Geistes im einzelnen Menschen, wie in ganzen Völkern, ja in der ganzen Menschheit, aufmerksam gewesen ist, und es begreift, daß der jedesmalige Grad der Cultur sich unvermeidlich durch die Form und den Genius der Sprache kund geben muß; der wird wissen, wie überall in der ersten Kindheit die

Bilderſprache die allein gebräuchliche iſt, und der Geiſt nur in dem Verhältniſſe der Kindheit entwächſt und ſeiner ſelber mächtig wird, wie er die Bilder zu entbehren fähig wird und ſich eine eigenthümliche Sprache für ſeine Erkenntniß ſchafft. Aber der Gebrauch der Bilder iſt nicht blos ein Zeichen der Unmündigkeit der Sprache und der Sprechenden; ſondern, ſobald die Wahl derſelben nicht jedesmal ſelbſt eine Handlung der eigenen Freiheit iſt, ſo gewöhnt es die Seele an eine Vergeſellſchaftung des Bildes mit dem dadurch dargeſtellten Gedanken, ſo daß beide einander unwillkührlich in der Vorſtellung erwecken. Weil aber der Eindruck der Phantaſie von Natur ſtärker iſt, als der der Denkkraft; ſo verweilt die Aufmerkſamkeit nur bei dem Bilde, und überſieht bald den Gedanken ganz. So muß ein gedankenloſes, aber den Sinn ergötzendes, Spiel mit Bildern zur Lieblingsbeſchäftigung werden, und mit jeder Widerholung immer mehr den Menſchen in die Netze der Sinnlichkeit verſtricken. (S. 109.) Daher müſſen denn auch diejenigen Bilder den Myſtikern die lieblichſten und geſchmackvollſten ſeyn, welche von der Sinnlichkeit gröbſten Ge

nüssen entlehnt sind. Vergeblich berufen sie sich darauf, daß dem Reinen alles rein sey. Im Gegentheile, der Reinliche befaßt sich mit nichts Unreinem. Wohl mögen Männer und Frauen, die keusch sind, nicht wissentlich und deutlich sich bei diesen Bildern die fleischlichen Handlungen ausmalen, woran sie erinnern; wohl mögen sie, vor sich selbst erröthend, ihr geistiges Auge davon abwenden und den Bildern eine übersinnliche Deutung geben. Aber steht dies auch in ihrer Macht, so lange sie wirklich Mystik treiben, so lange sie sich an den dunklen Vorstellungen ihrer Seele und der Geschäftigkeit ihrer Einbildungskraft ergötzen? Muß diese, ihrer Natur nach, nicht ausmalen und nicht die verwandten Erinnerungen verknüpfen? Woher anders käme das Vergnügen und das Wohlgefallen an dem häufigen Gebrauche dieser Bilder bei den Mystikern, als aus diesem dunklen Sinneskitzel? Warum entschuldigen sich denn die Mystiker selbst unaufgefordert dieserwegen? (S. 323.) Qui s'excuse, s'accuse! Niemand entschuldiget sich, der sich nicht angeschuldiget zu seyn bewußt ist.

V. Was hier aus den Gesetzen der Seelenkunde als nothwendig eingesehen worden ist, bestätiget auch die Erfahrung nur allzuhäufig. Doch selbst da, wo nicht immer die gröberen Ausschweifungen der Sinnlichkeit sichtbar werden, muß doch das Prinzip derselben, der scheußliche Egoismus, durch den Mysticismus ausgebreitet werden.

VI. Jeden Falls wird durch den häufigen Gebrauch schlüpfriger Bilder das Gefühl für Sittlichkeit abgestumpft und der zarte Sinn der Unschuld verletzt. Davon giebt selbst unser Verf. den Beweis, indem er mehreremale Ausdrücke braucht, die der sittige Mund nur ungern in den Mund nimmt (S. 101), oder deren er sich wenigstens nicht vor Frauen bedienen wird, wenn er Gefühl für Schaam hat. (S. 235.) Die Unschuld ist der hellpolirte Spiegel einer Seele, die von der Schuld nichts weiß; hältst du das Bild der Sünde ihm vor, so muß es sich darin abspiegeln. Die Wand hinter dem Spiegelglase ist aber keine Quecksilbertafel, sondern ein lebendiger Geist, der in sich saugt, was durch das Glas bis zu ihm dringt.

VII. Doch die Unschuld hat für den Mystiker keinen sonderlichen Werth. Es ist für ihn ein sicheres Zeichen der Würdigkeit derer, „denen Gott einmal seinen Schutz entzieht und sie zuweilen verläßt, damit er sie prüfe und sie von der Nichtigkeit ihrer eigenen Kraft überführe; alsdann kommen sie auf den reinen, lautern Grund des rechten wahren Glaubens." (S. 67.) Das fehlt nur noch, daß wir dem lieben Gott unsre Sünde aufbürden, die Versuchungen unsrer Sinnlichkeit ihm zuschreiben, solchergestalt Gott und den Teufel vereinigen, und uns damit trösten, durch das Laster selbst gebessert und zum wahren Glauben geschickt gemacht zu werden!

VIII. Durch Entwöhnung vom Laster und durch Uebung des reinen Willens nur kann der Mensch tugendhaft werden; darum muß der Mensch seine Vernunft durch Uebung gewöhnen, Gutes und Böses genau zu erkennen, zu unterscheiden, und darnach den Willen an die Beobachtung ihrer Maximen zu binden. Dieser ununterbrochenen Thätigkeit überhebt sich der Mysticismus, dessen Inspirationen von Gott kommen sollen nach dessen freier Gnadenwahl, und der,

selbst nichts dazu thun zu können, sich überzeugt hält. „Alles Göttliche erscheint, wird gegeben,“ sagen die Mystiker, und geben es für Thorheit aus, es zu suchen. „Die Seele darf sich nur in Ruhe halten, so schreitet sie dadurch weiter fort. Sie denkt nicht an ihr Gehen, und ob ihr Gang richtig sey. Sie unterläßt ihr Untersuchen, Forschen, und ihre Sorgen; und dennoch nimmt sie ihre Nahrung und wird durch diese Nahrung groß und stark, wie das Kind, das aus der Mutter Brust die Milch in sich saugt.“ So beschwichtigen sie die Mahnungen der Vernunft, durch Forschen zuzunehmen an Erkenntniß der Weisheit, und entschuldigen die Trägheit ihres schläfrigen Geistes.

IX. Eine unzertrennliche Folge davon ist die Unlust zum Handeln und die Trägheit in Erfüllung dessen, was die Vernunft dem Menschen gebietet und zur Pflicht macht. Wenn sie nicht durch Inspiration einen unmittelbaren Befehl Gottes empfangen, dem sie gehorchen müssen; so schadet es ihnen an ihrer Seeligkeit nichts, wenn sie auch von dem sich entbinden, was er in der Schrift und in der Vernunft mittelbar ihnen ge-

heißen hat, vielmehr ist eine solche Unthätigkeit nützlich, wenn sie nur zur Selbstbeschauung verwendet wird. „Der Mystiker sehnt sich nach der Nähe Gottes, nach der Nähe Jesus, wie sich der Liebende nach der Nähe des Geliebten sehnt. Er nahet sich zu Gott, und so nahet sich Gott zu ihm. Er betet, und sein Gebet wird erhört. Sein Glaube wird gestärkt durch diese Erhörung und seine Liebe. Jetzt giebt er sich Gott und Jesus ganz hin. Er bedarf keiner Tugend!! Tugend ist Kampf und Sieg; aber in ihm ist kein Kampf. Er will Eins und ist Eins. — Der Glaube ist das einzige Mittel, wodurch geistige Mittheilung möglich wird, wodurch man Licht sieht. Habe ein Wesen alle mögliche Kraft, alle mögliche Liebe, sey du ihm äußerlich noch so nahe, bedarfst du noch so viel; ohne Glauben kann das reiche Wesen Nichts geben, und das dürftige Nichts empfangen. Das Gefühl unsrer Dürftigkeit macht uns reich, das Gefühl unsrer Schwäche macht uns stark. — Der feinste Mystiker, der, losgerissen von jedem äußeren, gemeinschaftlichen Verhältnisse, einzig der Betrachtung des Göttlichen sich widmete, stellet sich schlechthin über den würdigen

Geschäftsmann." — Christus aber spricht: Betet und arbeitet! Er spricht: Liebet Gott über Alles, und euren Nächsten wie euch selbst! Was Christus zusammengestellt und verbunden hat, das trennt der Mystiker und nennt sich doch einen Christen, wenn er auch nur die Hälfte seiner Gebote befolgt. Thätige Menschenliebe, treue Erfüllung aller Pflichten, Ergreifung jeder Gelegenheit, der Menschheit Bestes zu befördern und Schaden von ihr abzuwenden; das sind Pflichten der Moral, für welche sein Katechismus keinen Raum hat, oder die doch dem Gebete und der Selbstbeschauung weit nachstehen müssen.

X. „Der Mensch wird gerecht ohne des Gesetzes Werke!" ist dem Mystiker, nach seiner vortrefflichen Bibelauslegung, eine Versicherung, daß er durch das Blut des Weltheilandes des Sittengesetzes überhoben worden sey, obgleich jene Bibelstelle bekanntlich nur von den besondern Vorschriften des mosaischen Gesetzes redet. „Wer den Andern liebet, hat das Gesetz erfüllet," soll zur Bestätigung dieser Auslegung dienen (S. 362), so klar auch die gleich folgenden Verse (Röm. 13, V. 9 ꝛc.) zu erkennen geben, daß gerade hier

nicht von der Sehnsucht einer beschauenden, sondern von dem Erweise einer werkthätigen Liebe die Rede ist. Nichts desto weniger halten sich die Mystiker doch zu guten Werken, in jener pharisäischen Bedeutung des Wortes, verbunden, welche in die Kreuzigung ihres Fleisches, in die Versagung der geselligen Vergnügungen gesetzt werden, gleichsam als wollten sie hierdurch sich selbst bestrafen für ihre Trägheit zu wahrhaft guten Werken. Auf diese Weise wenigstens meinen sie sich Gott gefällig zu machen, und ihn wegen sonstiger Uebertretungen seiner Gebote zu versöhnen. Der hauptsächlichste Bewegungsgrund aber ist, die Störungen der Wollust der Selbstbeschauung, oder eigentlich des dunklen Spieles der Phantasie, zu vermeiden. Denn sonst ist es unbegreiflich, wie die erlaubten Freuden der Geselligkeit, z. B. eines Concerts, des Schauspieles, eines mäßigen Tanzes, eines freundschaftlichen Spieles u. s. w., zum Anstoß gereichen können. Die Genüsse des Sinnes sind überhaupt nicht an und für sich böse; sondern sie werden nur sträflich, wenn sie den Vorschriften der Vernunft oder der Religion zuwider sind. Außerdem sind sie des Schöpfers

freundliche Gabe, den Menschen vergönnt zur Aufheiterung, zur Erquickung, zur Freude, zur Stärkung für den ernsten Beruf seiner Tage. Wer sie verschmäht, wo ihr Genuß unschuldig ist, handelt mindestens thöricht, und verschmäht die Güte des himmlischen Vaters.

XI. Hochmuth ist immer der Begleiter der Selbsterniedrigung. Die Mystiker, die sich selbst ihrer Vernunft berauben, schmeicheln sich dafür, Gottes auserwählte Kinder zu seyn. Denn seine Gnade hat sie der Inspirationen gewürdiget (S. 15); geringschätzig können sie auf die Andren herabsehen, die die ewig unwandelbare Gerechtigkeit weniger geliebt hat, „die keinen Sinn für solche Sachen haben, deren Organisation es mit sich bringt, daß sie diese überirdischen Gesichte nicht haben können.“ (S. 6.)

XII. Aus diesem hohen Selbstbewußtseyn folgt denn die Verwerfung alles dessen, was den mystischen Ansichten entgegen läuft; das Absprechen über Wahrheit und über den rechten Glauben; die Verdammung der anders Denkenden; der Geisteszwang und die Verketzerung.

Dies sind die edlen Früchte des Mysticismus. Sie werden Ihnen genügen.

Daß der Mysticismus Unheil angerichtet habe, will auch der Verf. nicht in Abrede stellen. „Der Mißbrauch, meint er indessen, hebe den Gebrauch nicht auf. Je kräftiger ein Mittel sey, desto mehr sey es dem Mißbrauche ausgesetzt. Solle man den Wein verdammen, die China verbieten, weil sie schaden können?" (S. 153 und 327.)

Wenn das nicht Mystik ist, so ist es doch sicher Sophistik. Wem wird es einfallen, allen Menschen China zu empfehlen? Der Mysticismus aber wird Allen angerühmt. Nur, wenn das Mittel an sich gut ist, kann der Mißbrauch den Gebrauch nicht aufheben; wenn die Sache selbst böse ist, ist jeder Gebrauch Mißbrauch. Ist sie wenigstens gefährlich; so ist es strafbare Unvorsichtigkeit, sie in den gemeinen Verkehr zu bringen. Oder werden Sie es billigen, wenn Gift an den Wegen und Straßen ausgesetzt würde? Daß der Mysticismus ein gefährliches Gift sey, hat seine Analyse ergeben. Möge sein vorsichtiger Gebrauch in gewissen Krankheiten heil=

same Medicin seyn; ich will es zugeben! In großen Gaben bringt er aber allemal den Tod; und für die geistig Gesunden ist er selbst in den kleinsten Gaben schädlich. Darum ist es Pflicht, den Leuten zuzurufen: Hütet Euch! Diese Brocken, die wie Zucker aussehen, sind Arsenik. Helft sie mir sammeln und in den Giftschrank verschließen! — —

Beilagen.

I.

Wießners Lehre und Glaube der vorchristlichen Welt an Seelenfortdauer.

Woher sind wir auf diese Welt gekommen? und wohin gehen wir aus dieser Welt? Diese Fragen, wenn gleich von weit untergeordneterer Wichtigkeit, als die Fragen: Warum bin ich und wozu? sind nichtsdestoweniger interessant genug, um nicht blos die Neugierde, sondern selbst die vernünftige Wißbegierde zu reizen. Je mehr der Mensch sich selbst ein Gegenstand seines Nachdenkens wird, desto öfter muß er auf diese Fragen zurückkommen, desto tiefer einzudringen in das Geheimniß ihrer Auflösung sich angelegen seyn lassen, desto eifriger sich bestreben, aufzuhören, sich selbst ein Räthsel zu seyn. So bestätiget es die Geschichte. Es war eine lange lange Zeit vergangen, bevor der Mensch nur seine Selbstständigkeit und Freiheit begriff, wodurch er sich so wesentlich von allem übrigen unterscheidet, was die Natur enthält. Lediglich sich als eine der besondern Gestaltungen in der Natur, das Menschengeschlecht also als einen homogenen Theil der ganzen

Natur anzusehen, vermochten die ältesten Völker. Die Fragen mithin: woher kamen wir und wohin gehen wir? fielen ganz und gar mit den Fragen zusammen: wie entstand die Welt mit ihren Kräften, und was wird aus ihr? Nur ein Theil der physischen Welt, bot die Menschheit durch ihre noch unerkannte moralische Natur keinen Gegenstand eigenthümlicher Forschungen dar. Der Unterschied zwischen der physischen und moralischen Welt wurde nur erst nach und nach aus fortgesetzter Beobachtung ihrer selbst von den Menschen geahndet, anfänglich nur im Dämmerlichte, dem aber jede wiederholte Wahrnehmung neue Nahrung zuführte, und es anfachte, bis die Vernunft sich selbst endlich als eine Kraft erkannte, welche nicht unter den Gesetzen der physischen Natur steht, ihre eigenen Gesetze hat, und einer ganz andern Welt angehört. Nachdem solchergestalt eine irdische und eine moralische Weltordnung erkannt und unterschieden worden war, erhielten die Fragen: woher kamen wir, und wohin gehen wir? einen weit größeren Umfang und eine andere Bedeutung. Denn nun mußten sie nicht blos für eine jede der beiden Welten beantwortet werden, denen der Mensch angehört, sondern es mußte damit auch zugleich die Verbindung und Vereinigung dieser beiden verschiedenen Naturen im Menschen erklärt, und deren Nothwendigkeit erörtert werden, um darüber aufs Reine zu kommen, ob eben diese für immer bestehe, oder nur für eine Zeit und für gewisse Bedingungen. Bevor diese Doppelnatur des Menschen erkannt, und so lange er selbst lediglich als ein Bestandtheil der Sinnenwelt angesehen wurde, konnten die Völker selbst von Gott keine andre Vorstellung haben, als welche sie aus ihrer Naturansicht geschöpft hatten. Denn alle Erkenntniß des Menschen muß nothwendig immer von sich selbst anfangen, und kann nur durch immer zunehmende Verallge-

meinerung der Begriffe, mittelst der Sonderung und Verknüpfung der darin enthaltenen Merkmale, vom Einzelnen zum Allgemeinen sich erheben. So wie den Menschen die Wahrnehmung ihrer sinnlichen Verhältnisse sich zuerst und am stärksten aufdrängt, dann die Gebilde der Phantasie sich bemerkbar machen, und endlich zuletzt die geistige Thätigkeit der Seele selbst beobachtet wird; so müssen auch die Vorstellungen von Gott, als der Ursache des erkannten Vorhandenen, zuerst nur Abstractionen der physischen Kenntnisse seyn, welche demnächst von der Phantasie ausgeschmückt und entstellt werden, bis sie in ihrer Widersinnigkeit der inzwischen rege gewordenen Vernunft anzuekeln beginnen, und in eben dem Grade verworfen werden, als die Erkenntniß der höchsten und unendlichen Weisheit, des Urquells aller moralischen Ordnung und durch diese auch der physischen Welt, im Wachsthume begriffen ist. So lange dieser wesentliche Unterschied des Physischen und Moralischen noch nicht die ganze Vorstellungsweise der Menschen durchdrungen hat, so lange alle ihre Begriffe nur noch Abstractionen aus physischer Erkenntniß sind; so lange kann auch ihnen keine wesentliche Verschiedenheit von irgend etwas Bestehendem in den Sinn kommen. Was da ist, ist von einem Wesen, und nur der Form und dem Grade nach verschieden. Gott selbst ist nicht ein andres Wesen, als die Natur, sondern vielmehr der Inbegriff der ganzen Natur, die allgemeine Naturkraft, welche sich nur auf verschiedene und mannichfaltige Weise gestaltet und durch Annahme dieser Gestaltungen offenbaret. Die Welt ist also eine Verkörperung der Gottheit. Durch diese Incarnationen, welchen mehr oder weniger Stufenfolgen und Grade beigemessen werden, woraus eine entferntere oder nähere Verwandtschaft mit Gott sich ergiebt, ist hiernach Alles in der Welt, den Menschen nicht ausgenom-

men, entstanden; und eben so geht Alles, durch dieselben Stufen, bei seiner Auflösung wieder dahin zurück, woher es gekommen war. Der Tod kann hiernach nur als eine Stufe der Emanation des Theiles zum Ganzen angesehen werden. Dürfen wir uns wundern, daß diese einfache Emanationstheorie, mit den daran geknüpften Wanderungen, einen wesentlichen Bestandtheil aller alten Religionen ausmacht? Darf es uns befremden, daß in diesen Religionen der höchste Gott mit seinen ersten Incarnationen, welchen noch göttliche Ehre widerfuhr, so menschlich erscheinen, und daß umgekehrt die Menschen wieder zu den Göttern empor steigen können, mit denen sie eines Wesens, nur im Range verschieden sind? Darf uns die zahllose Menge dieser Götter, so wie die Verehrung Gottes in Fetischen, das heißt in solchen Gegenständen der Natur, welche für eine unmittelbarere Verkörperung der Gottheit gehalten wurden, als die übrigen Gegenstände, in Erstaunen setzen? Dürfen wir noch fragen, woher in alle alte Mythologieen diese Menge von Zeugungen und diese Versippung der Götter gekommen ist, da sich auf der Erde die Zeugung, Empfängniß und Geburt als die Offenbarung des Causalverhältnisses, als die unmittelbare Verknüpfung von Ursache und Wirkung, vorzüglich bemerkbar macht?

Es ist diese Emanationstheorie etwas ganz andres als der christliche Glaube, daß unsre Seelen immer vollkommener und gottähnlicher werden können und werden sollen. Denn erstens ist hier nur von einer ewigen Annäherung, nicht von einer Wiedervereinigung die Rede, welche geradezu durch jene abgeleugnet wird; zweitens handelt es sich hier von einer Fähigkeit der Seele, von einem in ihrer Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit beruhenden Vermögen, keineswegs von einer bloßen Eigenschaft derselben, durch äußere Kräfte in oder nach dem Tode verändert wer-

den zu können; endlich drittens behaupten wir nur die Anlage zu einem unaufhörlichen Wachsthume der Kraft der Seele, ohne alle Veränderung ihres Wesens, dahingegen die Emanation der Alten eine totale Umänderung ihrer Natur und Beschaffenheit in sich schließt, welche, da sie nur auf der jedesmaligen Form beruht, auch mit jeder Umgestaltung der Form selbst umgeschaffen werden muß. Es ist um deswillen auch erst ein späterer Zusatz fortschreitender Einsichten, daß die Güte oder Schlechtigkeit der Gesinnungen oder des Lebenswandels irgend einen Unterschied in dem künftigen Schicksale der Seelen nach sich zu ziehen vermöge. Ursprünglich war dies ganz einerlei. Wie auch der Mensch gelebt haben mochte, die Seele erfuhr im Tode diejenige Emanation, welche der Kreislauf der Natur für Alle mit sich brachte. Dies entsprach der Vorstellung einer allgemeinen, Alles umfassenden, physischen Weltordnung, in welcher alle Veränderungen nur durch die physische Beschaffenheit der Dinge bestimmt werden können. Ohne Idee von Wesen, welche nicht von physischer Beschaffenheit wären, konnte auch von den Seelen der Menschen, selbst nachdem man angefangen hatte, sie vom Körper zu trennen, keine andre Meinung statt finden, als daß sie zu den einfachsten, und mit Spontaneität begabten, Körpern gehörten. Die Metaphysik der Alten war und konnte keine von der Physik verschiedene Wissenschaft seyn; sich nicht, wie heut zu Tage, mit Gegenständen beschäftigen, welche der Physik fremd und sogar über diese erhaben sind; sondern sie war blos eine Anwendung der Gesetze der Physik auf die Thätigkeiten und Zustände der Seele, und auf ihr Verhältniß zum Universum, so wie die Ethik und Aesthetik Abschnitte oder angewandte Theile der Politik waren. So lange diese Grundansicht von der Natur herrschend war, konnte die zunehmende Einsicht in die morali-

sche Würdigkeit der Menschen und deren Rückwirkung auf den eigenen Zustand der Seelen wohl mancherlei Modifikationen in die Emanations-Theorie bringen, und eine Unterscheidung der verschiedenen Zustände nach dem Tode, so wie der unerlaßlichen Bedingungen zur Verwirklichung der allen vorbeschiedenen Emanation, zu Wege bringen, woraus die mancherlei Seelenwanderungen und Schilderungen der Unterwelt entstanden sind, in deren Ausmalung die Phantasie sich nicht wenig geschäftig gezeigt hat; aber die Hauptansicht von dem, was aus der Seele nach dem Tode werden könne und werden solle, mußte wesentlich doch und im Ganzen dieselbe bleiben. Mit dem Wachsthume der Einsichten mußte freilich auch diese Ansicht immer mehr beleuchtet und aufgeklärt werden, und die Wirkungen und Folgen der moralisch-geistigen Natur der Seele immer mehr die Folgerungen, die aus ihrer vermeintlichen physischen Beschaffenheit gezogen waren, berichtigen oder solche nach und nach ganz umwandeln. So finden wir denn schon vor Christus hinreichende Beweise, daß man an die moralisch-geistige Natur Gottes und unsrer Seele, an deren Unsterblichkeit, und an eine moralische Verknüpfung dieses und des künftigen Lebens geglaubt habe. Allein solche Einsichten waren immer nur das Eigenthum einiger wenigen Denker, oder der Philosophenschulen, denen sie vorstanden; aber das Volk hatte keinen Theil daran, und blieb in seiner Unwissenheit und in seinem Aberglauben. Selbst für die Einsichtsvolleren war ihre bessere Erkenntniß größtentheils nur ein theoretisches Wissen, dessen Werth auf der Richtigkeit des Erweises beruhte, nicht die praktische, heilige und unangreifbare Grundlage ihres Sittengesetzes. Das ist sie erst durch den Heiland der Welt geworden, der, indem er sie als Lehrsätze der durch ihn geoffenbarten Religion allen Menschen verkündete, daraus eine Quelle des

Heils für alles Volk gemacht, dem aberwitzigen Zweifel Ehrfurcht geboten, eine neue und bessere Ansicht von Gott und von einer moralischen Weltordnung, welcher die physische untergeordnet ist, in die weite Welt eingeführt, dadurch den Zustand der Menschheit von Grund aus verändert, und solchergestalt die Epoche der Trennung der alten und neuen Weltgeschichte festgestellt hat. Was vor ihm höchstens zweifelnd erkannt, meistens nur geahnet und gehofft wurde, das ist durch ihn allgemeine Ueberzeugung und göttliche Gewißheit geworden.

Nicht unwichtig kann es dem, der die Culturgeschichte der Menschheit verfolgt, dünken, zu übersehen, wie und auf welche Weise die Menschheit von der Vorsehung zu dieser Ueberzeugung vorbereitet und herangezogen worden sey. Nicht unwichtig kann einem solchen die Sammlung und Zusammenstellung der Spuren in der Geschichte scheinen, aus welchen eben diese Vorbereitung und Entwickelung der Lehren, welche Jesus Christus zu Glaubenslehren seiner Bekenner gemacht hat, erhellet. Vorzüglich wichtig muß in dieser Beziehung die Erörterung der Frage seyn: Herrschte bei den Juden, unter denen der Messias auftrat und lehrte, bereits der Glaube an Unsterblichkeit, und von welcher Art war derselbe? Lange und viel ist darüber gestritten, die entgegengesetztesten Meinungen sind verfochten, und die mannichfaltigsten Behauptungen aufgestellt worden.

Leipzig: b. Klein. Lehre und Glaube der vorchristlichen Welt an Seelenfortdauer und Unsterblichkeit; mit besonderer Rücksicht auf das alte Testament. Historisch-kritisch-exegetisch dargestellt, und die Gründe der neueren Philosophie angefügt von D. Amadeus Wießner. 1821. XII und 248 S. in 8.

hat es sich zur Aufgabe gemacht, diesen Gegenstand ins Reine zu bringen. Der Titel dieses Buches entspricht nicht ganz dessen Inhalte. Denn nicht die Ideen der vorchristlichen Welt überhaupt, sondern nur die Meinung der Hebräer ist der eigentliche Gegenstand dieser Schrift. Zwar ist, als Einleitung, eine Darstellung der Lehren der alten heidnischen Völker in diesem Puncte, namentlich der Indier, Aegyptier, Perser, Syrer und Chaldäer, der Sinesen, Celten und Germanen, der Griechen und Römer geliefert, und insonderheit aus den Schriften des Plato und Cicero dasjenige ausgezogen worden, was den Gegenstand der Untersuchung betrifft. Allein diese Darstellung ist so kurz und so wenig erschöpfend, daß sie nur in dem Betrachte einer Einleitung zu dem Hauptgegenstande des Buches Werth hat, aber nicht als für sich bestehende Ausführung, woraus zu ersehen wäre, wie und wann überall der Glaube an Unsterblichkeit laut geworden ist, worauf er sich gegründet, wie er sich nach Maaßgabe des Volkscharacters, der Staatsverfassung, der Religion und der wissenschaftlichen Kultur verschiedenartig gestaltet, und wie er sich fernerhin ausgebildet, oder auch verbildet, mithin was überall statt gefunden hat, und welthistorisch ist, und worin gegentheils nicht blos die Zeiten, sondern auch die Gegenden der Erde von einander abgewichen sind. Selbst auf dem Raume, den der Verf. vielleicht dieser Einleitung nur hat widmen wollen, hätte mehr geliefert werden können, wenn dagegen manches Unnütze wäre weggelassen worden. Denn was nutzt z. B. die Anführung einer Menge von Götternamen aus den verschiedenen Mythologieen, oder die Angabe der Attribute dieser Gottheiten, zumal wenn, wie im 6ten Abschnitte, die Gallier und Germanen, so wie die celtische und scandinavische Mythologie unter einander geworfen ist? Anstatt dessen würde vor allen Dingen eine

genaue Angabe der so unendlich verschiedenen Begriffe, welche sich mit der Unsterblichkeit verbinden lassen, und damit verbunden worden sind, nöthig gewesen seyn, um die historische Erweiterung dieses Gedankens demnächst verfolgen zu können. Denn bald wird darunter nur überhaupt Unvergänglichkeit der Substanz, bald Fortdauer des Lebens ohne Bewußtseyn, bald Fortdauer eines sich selbst bewußten Lebens ohne Erinnerung, oder aber mit dieser letzteren verstanden; bald ist das künftige Leben nicht blos als eine Folge, sondern der Zustand in demselben auch als eine Wirkung des gegenwärtigen Lebens angesehen worden, anderwärts nicht; bald ist diese Wirkung in eine richterliche Function der Gottheit gestellt, bald aus dem unaufhaltbaren Causalnexus in der göttlichen Einrichtung erklärt worden; bald ist mit der Fortdauer der Seele die Erhaltung eines feineren Bestandtheils ihres irdischen Körpers, bald dessen Auferstehung von den Todten verbunden, bald dieser den Würmern und der Fäulniß ganz und gar überlassen worden. Nur die genaueste Unterscheidung aller dieser Vorstellungen sichert vor Verwirrungen in der Geschichte.

Wichtiger noch wäre es gewesen, zu erforschen, in wie weit die religiösen Ansichten aller Völker sich auf eine gemeinschaftliche Wurzel zurückführen lassen, wie denn wirklich mit Ausnahme der, uns wenig bekannten, älteren Religionsmeinungen der Gallier, Germanen, Perser und Sinesen, die allgemeine Verbreitung der indischen Brahmareligion nachzuweisen, gar nicht so überaus schwierig ist. Dann aber würde auch nothwendig gewesen seyn, in der Geschichte zu verfolgen, wie die ursprünglich würdigeren, consequenten und tief gedachten Vorstellungen sich in der Zeit theils entstellt und verfinstert haben, theils von neuen Reformatoren verändert worden sind. Jenes war eine natürliche Folge sowohl der freien Einwirkung der Ein=

bildungskraft, welche in die ohnehin sinnlicheren Begriffe ihre Gebilde einschwärzte; noch mehr aber war es eine nothwendige Folge der Geistesarmuth und der Sinnlichkeit des menschlichen Geschlechtes, wodurch das Höchste in ihren Kreis herabgezogen und das Geistigste gleichsam verkörpert wird. Man kann in Wahrheit sagen, daß die Geschichte der Religion überall eine Geschichte der Incarnationen des Göttlichen sey. Selbst die reine und hehre Lehre des Christenthumes hat diesem Schicksale, dieser körperlichen Ueberkleidung durch Versinnlichung der Religionslehren nicht entgehen können. Wie viel weniger die Religionen der Urzeit, welche mit diesem Menschenthume an sich noch näher verwandt waren, und wo die Wissenschaften noch keine Hülfsmittel gegen die Verfälschung dessen darboten, was der Vernunft selbst das Heiligste seyn muß. Ueberall ist die Religion im Cultus vergessen und aus dem Cultus selbst die Religion gemacht worden. Was ursprünglich nur ein Symbol der übersinnlichen Religionsidee seyn sollte, nahm mit der Zeit die Stelle der letzteren ein, brachte diese in Vergessenheit, wurde dadurch aus einem Symbole religiöser Ideen ein Symbolum der Kirche, und dann sogar wohl selbst Gegenstand der Anbetung und göttlicher Verehrung. Wenn dies in der christlichen Kirche geschehen ist, wie kann man zweifeln, daß solches nicht vor Christo auf gleiche Weise zugegangen sey? Wenn auch Männer von seltener Geistes- und Gemüthskraft fähig waren, tiefere Einsichten in das Verhältniß der Welt und der Menschheit zu Gott aufzufassen; wenn gleich solche Männer, begeistert und erleuchtet von dem inneren Lichte ihrer Erkenntniß, ihre Zeitgenossen davon zu überzeugen oder zu überreden vermochten, und solchergestalt eine neue Religion stifteten: so erhielt sich doch die Begeisterung der Folgezeit nicht immer auf gleicher Höhe; die späteren Bekenner ver-

lernten immer mehr den Sinn der alten Lehren, und mußten sich immer mehr begnügen, mit der bloßen Schaale, in welche derselbe eingehüllt worden war, sowohl weil überhaupt von übersinnlichen Dingen sich nur symbolisch reden läßt, als auch weil, je mehr die Menschheit noch im Kindesalter war, ihre ganze Sprache nur Nachbildung der Natur seyn konnte, folglich symbolisch seyn mußte. Die Beschäftigung und die Geistesfähigkeiten des größten Theiles der Menschen verhinderten sie, die Erkenntniß der Religionswahrheiten sich sonderlich angelegen seyn zu lassen, welche eben dadurch bald ein ausschließliches Eigenthum Weniger ward, die zuerst gleiche Beschäftigung und gegenseitiges Bedürfniß, späterhin Eigennutz, Stolz und Herrschsucht enge verband, und daraus eine eigene Kaste bildete, die im alleinigen Besitze aller intellectuellen Kenntnisse der Nation sich befand. Denn der geringe Umfang der damaligen Wissenschaft machte deren Trennung und theilweise Bearbeitung noch nicht nöthig. Im Gegentheile brachte das Wesen der alten Religionen es mit sich, daß sie den Inbegriff aller menschlichen Kenntnisse ausmachten. Denn, so wie es nur eine Grundidee von der Welt gab, aus welcher die Religion selbst geboren worden war, so mußten auch alle Kenntnisse von den Dingen und Verhältnissen in der Welt in die Sphäre der Religion fallen. Aus dieser Ursache waren die Priester der Religion auch überall die Inhaber aller Erkenntnisse und Wissenschaften; aber nicht daß sie solche selbstständig ausbilden und erweitern sollten, sondern nur damit sie mit religiöser Rechtgläubigkeit bewahrten, was ihnen überliefert worden war. Außerdem würden sie ja ihre Satzungen in die Religion selbst gebracht, und diese umgewandelt haben. So stand denn die Wissenschaft unter dem Banne der Religion, und wurde von dieser in ihren alten engen Schran=

ken gehalten. Die Priesterkaste hatte keine Befugniß und keinen Bewegungsgrund, die Wissenschaften zu fördern; wohl aber hatte sie unlautere Veranlassungen genug, sich und ihre Kenntnisse in immer größeres Geheimniß zu hüllen, dadurch die Vorurtheile und den Aberglauben zu mehren, und ihren Nimbus zu vergrößern. Wenn denn auch einzelne Männer, erzürnt über den Mißbrauch der Heiligthümer, oder hingerissen über die Schranken ihres Priesterthums durch den inneren Drang eines außerordentlichen Geistes, aus dem Kreise heraustraten, Reformatoren wurden und eine neue Religion stifteten, indem sie entweder den alten Glauben in seiner Reinheit wieder herstellen und vom hinzugethanen Sauerteige reinigen, oder die Erkenntniß des Göttlichen nach ihrer Einsicht erweitern und mehren wollten; so wurde doch immer dadurch jedesmal nur die bestehende Form geändert, aber das Wesen der Religion blieb unverändert, und es begann der frühere Gang in der neuen Religion abermals. So treffen wir es bei allen Völkern des Alterthumes, unter welchen der Verf. mit Unrecht die Assyrer und Babylonier weggelassen hat, die ein wichtiges Glied in der ganzen Kette machen, und über welche, so wie über die Egyptier, der Verf. aus Pastoret schöne Aufschlüsse hätte entnehmen können.

Erst als unter den Griechen mehrere Männer sich nicht verschränken ließen, den Wissenschaften sich zu widmen, als diese, gesondert vom Cultus, für sich bearbeitet, aufgeklärt und verfolgt wurden, und wiederum zurückwirkten auf die Erhellung des menschlichen Geistes, da fingen die alten Mauern der Tempelumgebungen an zu wanken, indem sie an mancherlei Stellen durchbrochen, später in ihrem Grunde untergraben wurden, und so zusammenfallen mußten. Je freier die Wissenschaft sich gestalten und fortschreiten konnte, desto mehr zerstiebte sie die Finsternisse

der alten Religion und zündete eine Menge Kerzen an, bei deren Schein der Mensch sich selbst, und die Natur, und Gott besser und richtiger zu erkennen vermochte. So ist es wahr, daß die Welt den Griechen ihre geistige Freiheit von den Banden alten Irrthumes und Aberglaubens verdankt. So ist es wahr, daß die Wissenschaft die Zerstörerin der Tempel geworden ist, in denen Gott vor Götzen nicht erkannt werden konnte, um nach zwei tausend Jahren der göttlichen Religion Jesu abermals zu dienen, als selbst diese wieder in Götzendienst sich zu verwandeln in der höchsten Gefahr war, und sie zurückzubringen auf die lautere und unverfälschte Lehre, die aus dem Munde des Heilandes geflossen war.

Wenn nun auch der Verf. die Einleitung seines Buches nicht nach diesem umfassenderen Plane gearbeitet hat; so wird doch selbst die vorliegende Zusammenstellung der mancherlei Nachrichten aus uralter Zeit den Lesern Unterhaltung und Belehrung gewähren. Was heute noch so Wenigen einleuchtet, das schon lehren die Vedas der Indianer: „Die Tugend des Menschen ist nicht rein, welcher nach Triebfedern der sinnlichen Natur handelt, selbst dann nicht, wenn ihn die Sehnsucht nach dem blühendem Siegeskranze der Tugend leitet. Nur die Tugend des Menschen ist rein, der mit seiner Vernunft den unsterblichen Brahma selbst entdeckt; denn wer im Denken seinen Geist übt, der sieht den göttlichen Geist Brahmas, gepflanzt in seine Brust.“ O hohes Wort! So gewiß Verstand, Vernunft und Wille nur eine Kraft ist, so gewiß giebt es nur den einen, hier bezeichneten Weg zur Glückseeligkeit. Die kurze Ueberschrift über der Halle des Pythagoras: „Erkenne dich selbst!“ umfaßt alle Weisheit; und alle Tugend besteht in der Weisheit Uebung. Wohl dem, der mit Cicero am Ende seiner Tage ausrufen kann: „Es reut mich

nicht, gelebt zu haben; denn ich habe so gelebt, daß ich nicht umsonst geboren zu seyn glauben darf." — Was unser großer Schiller gesungen hat: „Allen Sündern soll vergeben, und die Hölle nicht mehr seyn!" Das hat schon Zoroaster seinen Persern als ein Dogma gelehrt. Die Lehre des Fo unter den Sinesen ruht wesentlich auf dem Grundsatze: „Gott wechselt blos die äußere Form seiner Erscheinung, nicht das Wesen; er ist der stets Unveränderliche."

Mehrere dergleichen Züge richtiger Auffassung der Dinge und bewundrungswürdigen Scharfsinnes bieten die mancherlei Religionslehren der Alten dar. Bei allen scheint aber die erste Ahndung einer Fortdauer der Menschen nach dem Tode durch die Träume angeregt worden zu seyn, wie der Verf., nach Knapp, gediegen ausführt. „Ungeübt im Selbstbeobachten, folglich arm an psychologischen Kenntnissen, wähnten sie wirklich zu sehen und zu hören, was nur ein Spiel der Phantasie war." Hatten sie im Traume mit den Verstorbenen sich unterhalten, sie wieder gesehen; wie hätten sie nicht glauben sollen, daß dieselben noch fortlebten! Aus der Beobachtung des allgemeinen Kampfes zwischen dem Guten und Bösen in der Welt entsprang ferner die Idee eines obersten lebendigen Prinzipes alles Guten, und eines andern alles Bösen, welche ihre Herrschaft über Alles erstreckten, so weit der Gegner nicht solcher widerstand, welche daher im ununterbrochenen Kampfe mit einander standen, und von deren Krieg der Wechsel des Guten und Bösen auf der Welt nur eine Folge und Erscheinung ist. Doch unterliegt am Ende das Böse und wird vernichtet. Wenn dann die Seelen der Menschen ebenfalls zu den Dingen gehören, welche die Prinzipe des Guten oder Bösen ihrer Herrschaft zu unterwerfen und, als mit eignem Willen begabte Wesen,

sich selbst einzuverleiben trachten; so folgte aus dieser Vorstellung in Bezug auf die Menschen ganz von selbst der Glaube an eine Fortdauer der Guten, an eine Läuterung und Reinigung der Allermeisten, welche zwischen Gutem und Bösem schwanken, und an eine Vernichtung der von Grund aus Bösen. Dieser Glaube, der einen Zwischenzustand zwischen diesem Leben und dem Paradiese, ein Fegefeuer, wie es die Phantasie immer erfinden mochte, anzunehmen nöthigte, war der am weitesten verbreitete, in den Zeiten vor und um Christi Geburt.

In dem递Haupttheile des Werkes hat der Verf. seiner Aufgabe völlig Genüge geleistet. Um die Frage: was bei den Juden für Ideen über die Unsterblichkeit der Seele geherrscht haben? auf zuverlässige Weise zu beantworten, geht der Verf. auf alle Stellen sowohl der Schriften des alten Testaments, als profaner Schriftsteller ein, welche darüber einige Auskunft geben, und sucht deren Sinn kritisch = exegetisch festzustellen. Indem er ferner dieselben ordnet, um daraus ein Resultat für die vorgesetzte Aufgabe zu ziehen, zeigt er, wie nothwendig die Beobachtung der Zeitfolge sey, in welcher die einzelnen Bücher entstanden sind, ganz besonders aber die Unterscheidung der Perioden vor und nach den Gefangenschaften des jüdischen Volkes. Denn in der ersten Periode, wo die Hebräer noch als ganz isolirtes Volk mit ihrer eigenthümlichen Sprache lebten, findet sich weder in den Büchern Moses, noch im Hiob, oder den Psalmen, noch im Prediger Salomonis irgend eine Spur eines Glaubens an Unsterblichkeit. Im Gegentheile wird dieselbe in mehreren Stellen geradezu abgeleugnet, und die Menschen rücksichtlich der Zukunft den Thieren ausdrücklich gleich gestellt. Zwar glaubten die Hebräer nicht eine gänzliche Vernichtung der Seelen, sondern vielmehr an eine Fortdauer ihrer Existenz

in dem Scheol, dem Orkus der Hebräer; aber ausdrücklich wird erklärt, daß sie dort kein Bewußtseyn, noch weniger Erinnerung haben, sondern sich in einem Zustande des Schlafes befinden. Denn auch nach der Vorstellung der Hebräer war die menschliche Seele eine Incarnation des allgemeinen Lebensgeistes, der als Athem den leblosen Körper anwehte und belebte, indem der Athem sich mit dem Blute mischte. Daher rührte das Verbot des Bluteſſens, weil das Blut der Sitz der Seele war, und Niemand sich zum Eigenthümer einer andren Seele machen, diese sich einverleiben sollte. Nach dem Tode kehrte die ausgehauchte Seele zurück in den Scheol, den unterirdischen Aufenthaltsort der Seelen, sowohl derer, die noch erst ins Leben treten sollen, als die solches wieder verlassen hatten. Erst gegen das Ende dieser ersten Periode findet man, daß die ursprüngliche Vorstellung vom Scheol sich mit der Zeit weiter ausgebildet hatte, und man kann die Epochen dieser Erweiterung deutlich erkennen und angeben. Die Unterwelt wird hiernach in zwei von einander abgesonderte Theile getrennt, in das Paradies und Gehenna (Thal Hinnom), welche ganz dem Elysium und Tartarus der Griechen entsprechen. In diese gingen die abgeschiedenen Seelen zuerst gleich nach dem Tode, ohne Körper, späterhin aber erst nach der Auferstehung der Leiber und nach dem Ausspruche eines allgemeinen Todtengerichtes, über. Diese letzte Vorstellung ist ganz offenbar schon eine Folge der Bekanntschaft der Juden mit den Babyloniern; denn es ist die Lehre Zoroasters, welche sich darin ausspricht. Daher fand dieselbe auch während und nach dem Exile immer größere Ausdehnung und Ausschmückung. Denn so wie die aus Babylon und Egypten zurückkehrenden Juden die chaldäische und griechische Sprache in ihr Vaterland mitbrachten, wodurch

das Hebräische fast ganz verdrängt wurde; eben so wanderten nun auch die Religionsbegriffe, und insonderheit die Vorstellungen vom künftigen Leben, aus den Schulen der Chaldäer und aus den alexandrinischen Philosophenschulen nach Palästina, und folgten dort in der Hauptsache demselben Gange, den sie in den Mutterländern angenommen hatten. Daher finden wir schon im Buche der Weisheit nun ausdrücklich den Glauben, daß nur die Tugend Unsterblichkeit gebähre, das Laster aber die Vernichtung; und daß der Leib, die Quelle der Sinnlichkeit, der Versucher des Geistes sey, durch dessen Besiegung sie ihre ursprüngliche Freiheit wieder gewinnen könne. Die chaldäischen und alexandrinischen Vorstellungen waren indessen zu verschieden, um ganz mit einander verschmelzen zu können. Aus dieser Ursache mußten sich in dieser Periode unter den Schriftgelehrten und Denkern in Palästina natürlicherweise drei Hauptsekten bilden, deren jede sich wieder in mehrere Schulen theilte. Die Sadducäer, welche man theils die jüdischen Epikuräer, theils ihre Stoiker nennen kann, hielten fest an der wörtlichen Erklärung der heiligen Schriften und am alten Glauben; daher sie die Unsterblichkeit der Seele entweder ganz leugneten, oder doch wenigstens die Auferstehungslehre bestritten. Die Pharisäer folgten den aus Babylon mitgebrachten Grundsätzen, wußten damit die Auslegung der heiligen Schriften durch allegorische Deutung zu vereinigen, und glaubten an eine Auferstehung der Guten und an ewige Höllenmartern der Bösen in Gemäßheit des Ausspruches eines Todtengerichtes. Die Essener endlich, welche dem alexandrinischen Neuplatonismus anhingen, und den Kanon moralisch-prophetisch behandelten, glaubten an einen Uebergang der Seelen im Tode aus dem Gefängnisse dieses irdischen Leibes in einen besseren Zustand im Himmel, wo Gute und Böse getrennt werden,

um jene zu belohnen, diese zu martern, zu läutern und zu bekehren, dafern sie nicht unverbesserlich sind. Deshalb nahmen sie einen zwiefachen Tod an; einmal die Trennung der Seele vom Leibe, und sodann das Ersterben in der Sünde. Es ergiebt sich hieraus, daß die Juden mit dem allgemeinen Geiste der Zeit, welcher das Menschengeschlecht leitete und fortbildete, gleichmäßig fortschritten. Eben dies macht der Verf. recht anschaulich durch eine synchronistische Tafel, welche die jüdischen Schriftsteller und ihre Zeitgenossen enthält. In einem Anhange hat derselbe noch die Ansichten und Gründe, womit mehrere der größten Denker der neueren Zeit theils den Glauben an Unsterblichkeit anzufechten, theils denselben zu bekräftigen und seinen Gegenstand zu erweisen beflissen gewesen sind, zusammengestellt, was in der That eine sehr gedrängte Uebersicht gewährt. Wenn aber der Verf. glaubt, daß sich daraus ergebe, wie die Philosophie, troß ihrer großen Fortschritte, doch hier gerade mehr oder weniger auf die Behauptungen der Alten zurückgekommen sey, und gerade das, was diesen hinzugesetzt worden, nicht ins helleste Licht habe gesetzt werden können; so dient zur Antwort: Erstens, daß es keinen Irrthum der menschlichen Erkenntniß gebe, der nicht immer wieder von Zeit zu Zeit erneuert werde, weil in jedem Irrthume etwas Wahres ist, wodurch die Menschen dazu verleitet werden, und welches am Ende durch immer größere Durchforschung des Irrthumes selbst herausgefunden wird. So viele Gemeinschaft z. B. die Identitätsphilosophie mit der Emanationstheorie der alten Indier hat, in eben so vielen Stücken weicht sie davon ab und ist derselben vorzuziehen. Zweitens, was einmal erwiesen und gewiß ist, kann nicht gewisser gemacht, sondern nur die schon erfundenen Beweise wiederholt, vervollständiget und erhellet werden. Wenn Moses Mendelssohn im

Phädon des Plato bereits die zureichendsten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele fand, so konnte er sie nicht noch einmal erfinden, sondern huldigte mit Recht seinem großen Vorgänger, indem er dessen Lehre nur verständlicher darstellte und denen dagegen erhobenen Zweifeln begegnete. Endlich drittens ist zu bedenken, daß der menschliche Geist ein endliches Wesen, und seine Erkenntnißkräfte beschränkt sind. An diese Gränze auf irgend einem Punkte gelangt, kann er nur stehen bleiben, aber nicht weitervorschreiten. Eine absolute Gewißheit kann es für Menschen nicht geben; sondern nur eine menschliche, das heißt, auf den Gesetzen des menschlichen Denkens beruhende. Eben diese Gewißheit haben wir im Puncte der Unsterblichkeit auf das vollkommenste. Denn eben so gewiß es ist, daß Nichts zugleich seyn und nicht seyn kann; eben so gewiß ist es, daß etwas, was einmal Vorhanden ist, nie wieder aufhören kann, weil dies irgend einen Moment voraussetzen hieße, wo Seyn und Nichtseyn zusammenfiele. Nur verwandelt, das heißt in den Verhältnissen ihrer Theile verändert, können die Dinge werden; aber auch nur die zusammengesetzten. Ein einfaches Wesen, wie jedes sich selbst bewußte Wesen seyn muß, weil es sich seiner als eine Einheit bewußt ist, kann auch nicht einmal in seinem Wesen verwandelt werden, weil es keine Theile hat, deren Verhältnisse verändert werden könnten. Wenn der Scharfsinn des unsterblichen Kant gegen diesen einfachen Beweis den Einwand erhoben hat, daß solcher nicht auf Wesen passe, deren Daseyn nur in ihrer Kraft beruhe, indem ein Wachsthum und Abnehmen der Kraft, mithin auch ein endliches Aufhören derselben gedenkbar sey; so ist gerade das ein Beweis, wie leicht die Zweifelsucht selbst bei dem größren Scharfsinne den Bogen überspannen könne. Denn wenn ein Wesen gar keine extensive Größe hat, sondern lediglich

in seiner eignen intensiven Kraft besteht, so macht ja eben diese letztere das Daseyn dieses Wesens aus. Möge sie daher einer unendlichen und ewigen Vermehrung oder Verminderung, einer fortschreitenden Zu- oder Abnahme fähig seyn, wie solches wirklich bei jeder Kraft der Fall seyn muß; so kann doch ihr, und somit ihres Wesens Daseyn selbst niemals aufhören, noch vernichtet werden, weil alsdann immer die Unmöglichkeit angenommen werden müßte, daß etwas, wenn auch noch so Geringes und Ohnmächtiges, das noch existirt, zugleich nicht mehr existire. Weil wir leben und denken; so können wir nicht aufhören, zu leben und zu denken!!

II.

Umbreit's Lied der Liebe.

Das hohe Lied Salomon's ist Manchem ein Stein des Anstoßes in der Bibel gewesen; und selbst von denen, die ihm eine hohe Bedeutung untergelegt haben, ist mannichfaltig gewünscht worden, daß es aus der Bibel ausgelassen werden möchte, weil bei der Schwierigkeit, es zu verstehen, es den meisten Lesern nur eine Veranlassung zu einem ganz ungeregelten Spiele lüsterner Phantasieen werden könne. Dagegen erhob sich Herder's unsterblicher Geist. Die hohe Dichtung dieses Liedes, oder vielmehr dieser Sammlung einzelner Lieder, wie Herder glaubte, begeisterte seine Seele und ließ ihn meinen, daß es dieselbe Wirkung auf alle Menschen hervorbringen müsse, welche in den Bildern dieser Gedichte die Verehrung und Erhebung der Liebe in orientalischer Vorstellungsweise zu empfinden vermöchten. Denn gänzlich verwarf er die mystisch-allegorische Auslegung dieses Liedes, welche bis dahin die allein übliche gewesen war, und welche zu verdrängen einzelne, ihrer Zeit vorausgeeilte Männer vergeblich sich bemüht hatten; er bestand auf die wörtliche Erklärung des Gedichts, als einer Reihe von Lobgesängen auf die Liebe und auf die Schönheit, den Quell der Liebe, so wie solche gekannt war zur Zeit, wo diese Hymnen gedichtet worden waren.

Mit Herdern will Umbreit das hohe Lied wörtlich verstanden wissen; aber bedächtiger giebt er zu, daß dessen Lesung nur für diejenigen Leser ganz unschädlich und im Gegentheile dichterisch begeisternd wirken werde, welche im Stande sind, sich ganz in die Vorstellungen derjenigen Zeit von der Liebe zu versetzen, in welcher der Dichter gesungen hat. Die menschliche Natur und ihre angeborne Hinneigung zur mystischen Vorstellungsart erwägend, findet er durchaus begreiflich, wie einem Liede, dessen dichterischer Werth von jeher gefühlt worden ist, so daß es den Namen des hohen Liedes, des Liedes der Lieder trägt, eine mystische Bedeutung untergelegt, und weshalb solches nach dieser zu der Sammlung der heiligen Bücher gelegt werden konnte und mußte. Allein ganz eingehend in den Sinn des Gedichts und in den Plan des Dichters, thut er dar, daß solches die poetische Ausführung eines einzigen erhabenen Gedankens enthält, um deswillen nach Gegenstand, Ausführung und Sprache nur ein einziges Gedicht ist, und nicht zerstückelt werden darf. Doch gilt dies nur bis zum sechsten Verse des achten Capitels, indem ohne großen Scharfsinn zu erkennen ist, daß die folgenden Verse zwei ganz für sich bestehende kleinere Gedichte sind, welche nur um deswillen dem Hauptgedichte beigefügt worden sind, weil sie denselben Gegenstand betreffen.

Und was ist denn also der Inhalt und der Sinn dieses Liedes der Lieder? Die Unwandelbarkeit, die Unerschütterlichkeit wahrer Liebe soll das Gedicht darstellen. Diesen Zweck verkündet der Dichter am Schlusse des Ganzen selbst mit unumwundenen Worten, wie es denn bei den Alten häufig gebräuchlich ist, die Pointe der Dichtung, die Lehre der Fabel am Ende bestimmt auszusprechen. So schließt das hohe Lied:

„„Stark, gleich dem Tode, ist die Liebe,
Fest, wie das Todtenreich — so ist ihr Wille!
Ihre Flammen — Feuerflammen!
Feuergluth des Herrn!
Große Wasser können nicht das Liebesfeuer löschen,
Ströme es nicht überfluthen.
Und wollt' ein Mann auch alle Habe seines Hauses
um die Liebe geben —
Spott und Verhöhnung würde ihm!““

Wie führt der Dichter dieses Thema aus? Nicht im lyrischen Fluge will er dahin reißen für seine Behauptung; nicht im Lehrgedichte die Ueberzeugung dafür gewinnen. Durch die That soll die Wahrheit der Lehre bewährt werden; erkennen soll der Leser die Wirkung dieses Gesetzes in einer Begebenheit, wo sich alles vereiniget, es zu vernichten, wenn es im Menschen zu vertilgen wäre. Aber die Erzählung der Begebenheit hätte noch dem Zweifel Raum geben können, ob auch der Erzählende nichts verschwiegen, nichts verschönert habe. Vor den Augen und Ohren der Leser geht daher die Begebenheit vor sich. Wir sehen die Geschichte von der unzerstörbaren Treue zweier Liebenden selbst entstehen und fortgehen, durch welche die psychologische Wahrheit bestätiget wird, von deren Hoheit der Dichter begeistert ist. Es ist eine dramatische Handlung, welche das hohe Lied enthält; aber die Reden der handelnden Personen sind oft vom höchsten lyrischen Schwunge beflügelt, und doch immer der Natur so treu, so einfach und so rührend, daß eben darin der Zauber dieses Liedes zu suchen ist. „Welch ein liebliches, lebendiges Bild idyllischen Lebens zweier Liebenden enthält folgende Stelle zum Beispiel! Wer hat's noch so gedichtet? wer so gemalt?“ So spricht die Geliebte:

„„Ich meines Freundes,
Und er meine Sehnsucht.
O komm', mein Freund,
Wir wollen gehen auf das Feld,
Wir wollen übernachten auf den Dörfern.
Wir wollen früh aufbrechen nach den Weingebirgen,
Wir wollen sehen, ob der Weinstock Knospen treibe,
Blüthen öffne, ob die Granaten blühen?
Da will ich Dir ganz meine Liebe weihen.
Die Liebesäpfel duften schon an unsrer Thür;
Kostbare Früchte aller Art,
Jung und alt, mein Freund, bewahr' ich Dir.
O daß Du doch mein Bruder wärest,
Der an meiner Mutter Brust getrunken!
Fänd' ich dann auf der Straße Dich,
Würd' ich Dich küssen, und Niemand würde meiner spotten.
Führen, bringen wollt' ich Dich in meiner Mutter Haus:
Da solltest Du mich unterrichten;
Und ich — ich wollte Dich mit Wein,
Mit dem Gewürzmost der Granaten laben.
Dann ruhte unter meinem Haupte seine Linke,
Und seine Rechte herzte mich!""

Die einfache Fabel dieses schönen Liedes ist folgende. Salomo, der größte Meister in der Kunst der Liebe, der mächtige Herrscher in Pracht und Ueppigkeit und über Alles, was die Sinne nur bethören kann, hat ein schlichtes Hirtenmädchen rauben und in seinen Pallast bringen lassen. Doch nichts vermag die Sehnsucht nach dem Hirten zu stillen, den sie schon liebt, nichts sein Andenken in ihrer Brust zu verwischen. Die außerordentliche Schönheit des Mädchens entzündet in dem Könige das heißeste Verlangen, Gefühle für sich in ihr zu erregen. Er bietet alles auf; er erhebt sie zur Königin, und sie, die sich seiner

Gewalt nicht entziehen kann, wird seine Gemahlin. Aber alles vergeblich; nur mit dem Geliebten beschäftigt sich auch die Königin, nur an seine Seite wünscht sie sich, bereit alles darum zu verlassen und hinzugeben. Endlich williget der König in dieses, durch nichts zu beschwichtigende Verlangen; und mit liebendem Hochgefühl eilt sie in die Hütte ihres Hirten, um sein auf immer zu seyn.

Von der Ausführung dieses Planes, so wie von der Uebersetzung, zeugen die beiden ausgehobenen Proben. Zum richtigen Verständnisse des Ganzen dient überdem ein sachgemäßer und von ästhetischem Gefühle eingegebener Commentar. Nach der Auseinandersetzung des Verf., erscheint jetzt das hohe Lied so zusammenhängend und so natürlich, daß man schwer daran geht, zu glauben, es habe solches je anders verstanden werden können. Aber auch, wie dies letztere zugegangen, thut der Verf. in der trefflichen Einleitung überzeugend dar, die wenigstens eben so großen Werth hat, als die gelungene Uebersetzung.

Der ganze Mißverstand ist daraus entsprungen, daß man dieses Lied mit christlichen Augen angesehen, christliche Vorstellungen hineingetragen und sich nicht in die Zeit und die Vorstellungen seines Verfassers versetzt hat. Da der wörtliche Sinn sich mit jenen durchaus nicht vertragen wollte, so blieb nichts übrig, als dem Ganzen eine mystische Bedeutung unterzulegen.

— — „Das Christenthum fängt, wie man es auch betrachten möge, eine neue Ordnung der Dinge auf Erden an. Es ist und bleibt die größte Revolution auf der Erde. Christus erst hat den Geist über die Form erhoben, und der Menschheit den wahren Weg zum Himmel gezeigt. Die Vernunft siegte über den Verstand! und im Reiche der Poesie schwang sich der Geist über die Sinnlichkeit triumphirend empor. — Was bedurfte der Dichter ferner

des mit Göttergestalten reich bevölkerten Olymps? Der ganze Himmel hatte sich mit einer Form verbunden. Die göttliche Liebe strahlte aus einem Menschenantlitz leuchtend hervor und entzündete in der betenden Menschheit eine religiöse Begeisterung, die die Herzen zum Himmel emportrug."

Nach der Vorstellung der vorchristlichen Zeit war die Welt nicht eine Offenbarung der schaffenden Gottheit, sondern eine ewige Verwandlung, und gleichsam Ver- und Wiederentkörperung der Gottheit selbst. Es waren nicht blos die ewigen Gesetze der Weisheit, wodurch die Welt von Gott erhalten und regiert wurde; sondern jede Kraftäußerung, jede Thätigkeit, jeder Trieb in der Natur war eine Regung des Lebens der Gottheit selbst, entweder in ihrer ursprünglichen Erhabenheit, oder durch den negativen Gegensatz, den sie aus sich selbst hervorgebracht hatte. Der Himmel, oder die Hölle bewegte die Welt, und was sich in ihr regte, mußte Jener Werk seyn. Wenn denn der Urquell alles Guten, als bewegendes Princip gedacht, die Liebe ist, so verherrlichte sich Gott selbst in jeder Aeußerung der Liebe, in der geistigen, wie in jeder Verkörperung derselben. Die sinnliche Liebe konnte hiernach in keinem andern Lichte erscheinen, als die übersinnliche; sie stellte eine Mystifikation der Gottheit dar, und der Mensch, ihr sich überlassend, folgte nur einem Willensacte der Gottheit selbst. Daß diese Ansicht ganz andre Begriffe von Tugend, von Schicklichkeit, von Anstand hervorbringen mußte, als die wir jetzt haben, liegt am Tage. Den Alten war es kein Anstoß, daß ihre Götter allen sinnlichen Genüssen ergeben waren; zu ihren Festen und zu der Feier ihrer religiösen Mysterien gehörte wesentlich die Sättigung der Wollust, und die Versagung dessen, was die Sinnlichkeit begehrte, konnte für kein Verdienst und für keine Tu-

gend gelten. Weder eine Schande, noch eine Sünde war es dem weisen Salomo, einen vollen Harem zu besitzen und dem Sinnengenusse reichlich zu opfern. Denn „eine Feuergluth des Herrn ist die Liebe," spricht der Dichter.

Christus aber lehrte den Schöpfer unterscheiden von dem Erschaffenen, mit dem menschlichen Geiste hinanzustreben an das Vorbild des Ewigen, und eben deswegen das Fleisch zu beugen unter die Herrschaft des Geistes, jenes zu überwinden durch diesen. Das Gesetz, welches vor ihm nur ein äußerliches und positives gewesen war, wurde durch ihn erfüllt, indem es in das Innere der ganzen Menschheit übertragen und allgemein wurde. Jetzt wurde die Besiegung der Sinnlichkeit zur Tugend, und die Keuschheit eine Pflicht der Heiligung.

„Wenn daher in den Gedichten der vorchristlichen Zeit die Liebe sich im vollen Genusse der Befriedigung gefällt und von der Schönheit der sinnlichen Form des Dichters Begeisterung zum höchsten Entzücken getrieben wird, so ist der stille Schmerz keuscher Entsagung das eigentliche Element, in welchem sich die romantische Liebe der Christenheit bewegt; und durch die Schilderung körperlicher Vorzüge, die der sinnlich berührte Dichter mit feiner Sittsamkeit malt, schimmert im Hintergrunde des Bildes, mehr oder weniger, eine überstrahlende Geistigkeit durch. Welch eine ganz andre Liebe in den Gesängen der Alten, und welch eine andre Liebe in den Liedern der Christenheit!" Man könnte sagen: bei den Alten war die Dichtkunst nur für die Phantasie, dahingegen bei den Neuern die Phantasie für die Poesie ist.

„Alles, was man schwärmerische Schwermuth (Resignation?) nennt, die der Liebe im Geiste des Christenthums ihren Grundzug giebt, ist früher nicht zu finden. Kein Mondenschein, kein melancholisch süßer Nachtigallen-

gesang, kein rührender Kampf der Vernunft mit dem Herzen, keine großmüthige Aufopferung zu Gunsten der Geliebten, keine Freude am süßen Schmerze der Entbehrung. Nur Wonne und Entzücken im vollen Genusse der sinnlichen Gegenwart! Die Bewunderung des geliebten Gegenstandes, das hohe Entzücken über seinen Reiz bezieht sich bei weitem mehr auf äußere, als auf innere Schönheit." Und weil der Sinnlichkeit keine Schranken geboten sind, weil sie sich ihrer ganzen Gluth in Ausmalung dessen, wovon sie begeistert ist, überlassen kann; so malt sie die Schönheit mit Farben und mit Zügen, welche zu brauchen dem christlichen Dichter die Schaam verbietet.

Es fällt in die Augen, „daß die Sprache des hohen Liedes nur nach dieser historisch begründeten Unterscheidung einer vor- und nachchristlichen Vorstellung von der Liebe richtig gewürdiget werden kann. Die Form überbietet darin noch den Geist. Aber diese Form, wie sie in dem hohen Liede erscheint, ist treuer Abdruck eines gesunden und unverdorbenen Menschengefühls, glühend im Feuerschirme orientalischer Phantasie. Der Hirte preist zwar seine Braut mit heißer Gluth der Sinnlichkeit, und sie eben so ihn, den schönen Geliebten; aber der Hauch dieser Sinnlichkeit weht von dem reinen Naturhimmel herab, der sich mit dem Unschuldslächeln der Morgenröthe über der Wiege des Menschengeschlechts wölbte."

„Doch wie sinnlich auch die Menschen in jedem Zeitalter der Welt seyn mögen, immer ahnet ihre Seele einen nothwendigen Zusammenhang der äußeren Erscheinungen mit verborgenen schaffenden Kräften; immer schwebte ihnen mehr oder minder klar die Idee vor, daß alles Reale nur das Symbol eines Idealen seyn könne. Je weniger dieser Gedanke noch von der Vernunft erhellet, je stärker hingegen die besondere Schwungkraft der Seele ist, durch

welche der Mensch in die Räume des Unendlichen emporbringt, desto geneigter wird er sich fühlen, die äußere Welt mit ihren mannichfaltigen Darstellungen als einen symbolischen Abdruck einer unsichtbaren höhern Geisterregion zu betrachten." Aus dieser Ursache zeigt die Erfahrung, daß die kräftigsten Menschen, wenn sie nicht ihre Vernunft zusammennehmen und ihr ihre Einbildungskraft unterordnen, am meisten zum Mysticismus hinneigen. Aus dieser Ursache schreibt sich die Allgemeinheit und die Größe der mystischen Ansicht im Oriente her. Herrlich sagt hierüber der Türke Latifi: „Wiewohl nach dem Aeußern die Worte so vieler Dichter nichts als Bilder der Schönheit und der Liebe sind und Beschreibungen körperlicher Reize enthalten, so sind sie dennoch nur ein Lob des Urhebers der Schönheit. Daher wird auch ein tiefdenkender Mann, bei dem Anblicke eines schönen Bildes, sich eine Vorstellung von dem Bilde des Ewigen zu machen trachten und in jedem Werke den Meister loben. Gleich wie derjenige, der einen prachtvollen Tempel sieht, nicht den Tempel, sondern den Erbauer lobt, so ist der Dichter ein Lobredner des Allmächtigen. Wenn er die Eigenschaften eines schönen Gesichts, eines wohlgebildeten Körpers beschreibt, so sind seine Schilderungen nach der Meinung der Asceten, auf Gott sich beziehende Allegorieen. Jedes Wort hat eine verborgene Bedeutung, jeder Ausdruck ist einer Auslegung, und jede Auslegung eines Gleichnisses empfänglich."

Braucht es hiernach noch einer weitern Ausführung, warum die Juden dem Liede aller Lieder eine mystische Bedeutung unterlegten, in der gepriesenen Liebe den unzerstörbaren Zusammenhang Gottes und seines Volkes ahneten, und unter dem Bräutigam ihren Jehovah, unter der Braut das Volk Israel zu erkennen vermeinten? Als

den enthusiasmirten Vätern der christlichen Kirche das alte Testament überhaupt nur für eine Vorbereitung und Weissagung des Christenthums galt, da änderte sich hiernach auch die mystische Auslegung des hohen Liedes. Nun sollte der Geliebte Christum, die Geliebte seine Kirche, und Salomo das Judenthum oder Heidenthum vorstellen. Denn selig sind, die Gott schauen!

III.

Berlin, bei F. Maurer. Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten, von J. J. Bellermann, 1821. — VIII und 180 S. in kl. 8.

Nicht immer sind Religion und Philosophie einander entgegengesetzt worden. So sagt Josephus mehreremal: „Drei Gattungen von Philosophieen giebt es bei den Juden; die Schule der Pharisäer, der Sadduzäer und Essener" (oder Essäer)! Da dies bekanntlich die drei Hauptsecten waren, in welche die späteren Juden nach dem Aufhören der Prophetenschulen sich theilten; so kann Philosophie hier nichts andres heißen, als der Inbegriff der religiösen Einsichten, die Art und Weise der Auffassung, geistigen Verarbeitung und Aneignung der Religionswahrheiten. Diese drei Secten enthalten den Typus der Religionsparteien, die sich in jeder Religion gebildet haben und stets bilden werden, welche nicht in blindem Köhlerglauben oder gedankenlosem Cultus besteht, sondern ihr Wesen in Ideen hat, so vom Geiste aufgefaßt und verstanden werden sollen. Denn entweder der Geist hält an

dem Buchstaben des Gesetzes, oder er trachtet darnach, in den Sinn desselben einzudringen. Im ersteren Falle muß der Mensch entweder Freigeist werden, indem er über den nicht Alles erschöpfenden Buchstaben durchaus nicht hinausgeht; oder er muß seine eigenen Reflexionen in das Gesetz hineintragen, und dasselbe nach selbst erschaffenen Regeln commentiren. Jenes thaten die Sadduzäer, dieses die Pharisäer. Im andren Falle wird der Glaube entweder an der Hand der Vernunft zu deutlicher Erkenntniß zu gelangen beflissen seyn, oder sich den dunklen Vorstellungen des Gefühls überlassen, folglich der Gläubige religiöser Denker oder Mystiker werden. In diese zwei Zweige theilten sich auch bei den Juden die Essäer, jedoch so, daß der ganze Bund überhaupt einen mystischen Anstrich hatte, wie es nach Beschaffenheit der Religion und Philosophie, in welcher er wurzelte, nicht anders seyn konnte. Aus diesem Grunde bildete auch diese Religionssecte nicht eine freie Kirche, sondern einen wirklichen Orden, in welchen nur durch besondre Weihen man zur Aufnahme gelangen, strengen Statuten Gehorsam angeloben, und sich dem Gebote der Ordensvorgesetzten unterwerfen mußte.

Es ist außer allem Zweifel, „daß nicht nur der Einfluß dieser Verbindung auf die jüdische Geschichte nichts weniger, als unbedeutend gewesen ist; sondern daß auch in späteren Zeiten noch, als der alte Bund längst aufgelöset war, wenigstens dessen nicht mehr in der Geschichte erwähnt wird, andre Ordensverbindungen sich an ihn angeknüpft, oder doch in ihm ein Musterbild vorgefunden haben." Die nähere Bekanntschaft dieses alten Ordens ist hiernach von großer Wichtigkeit. Herr Bellermann hat durch die vorliegende Schrift denen, welche die darüber vorhandenen Nachrichten in den Quellen nicht aufsuchen, noch daselbst in den Ursprachen lesen können, einen großen

Dienst erwiesen, indem er getreue Uebersetzungen davon gefertiget und zusammengestellt hat. Es sind Philo, Josephus, Plinius, Solinus, Porphyrius, Epiphanius und Eusebius, also zwei Juden, zwei römische und ein griechischer Heide und zwei christliche Kirchenväter, aus deren Schriften man hier Auszüge findet, und denen noch eine Nachweisung dessen, was im Thalmud und den Rabbinen von den Essäern vorkommt, beigefügt ist. In der Einleitung ist über den Ursprung des Ordens und des Namens desselben gehandelt. So gründlich letzteres ist, so wenig möchte ersteres genügen. Im Grunde bleibt die Frage: wo und wie die Essäer entstanden sind? unerlediget.

Alle drei angeführte Secten können jedoch nicht älter seyn, als die erste Zerstörung des Tempels. Denn erst mit ihm hörte die theocratische Verfassung der Juden auf, und die unbedingte Unterwerfung unter die Propheten, als Nachfolgern Moses in der Verkündung des Willens ihres Nationalgottes. An die Stelle der Propheten traten die Schriftgelehrten, welche die Thora verstanden oder doch zu verstehen im Rufe standen, und solche auslegten. Die Contemplation begann hier also ihre Thätigkeit. Aber diese religiösen Betrachtungen wurden geleitet durch die Verhältnisse, in welche die Juden versetzt waren, und durch die schon vorhandenen Ideen, welche sie bei den Völkern vorfanden, unter welche sie kamen. Die aus der babylonischen Gefangenschaft zurückkehrenden Juden, unterrichtet in babylonischer Priestergelehrsamkeit, brachten daher den Pharisäismus nach Judäa. Die nach Egypten geflohenen Juden hingegen fanden in Alexandrien die Schulen griechischer Weisheit, und übertrugen deren Philosopheme in die Contemplation ihrer Religion, welche ihnen, wie es gewöhnlich zu gehen pflegt, im Auslande theurer geworden war, als daheim. Zwei Schüler des Antigonus,

Saduk und Baisos, von denen jener der aristotelischen und zum Theil der epikureischen Philosophie, dieser der platonischen sich zugewendet hatte, wurden die Stifter der beiden Secten, welche nach ihnen Sadduzäer und Baithosäer genannt wurden. Denn unter dem letztern Namen kommen die Essäer immer im Thalmud und bei den älteren Rabbinen vor. Der Verf. hält zwar dafür, daß dieser Name aus der Zusammensetzung von Baith und Osin entstanden sey, und so viel heiße, als: die Schule der Ossener, wie die Essäer ebenfalls, und namentlich von Epiphanius, genannt werden. So sehr die Verwandtschaft mit andren ähnlichen Zusammensetzungen dieser Ableitung das Wort redet; so steht doch derselben nicht nur die Vereinfachung des doppelten ss entgegen, sondern noch weit mehr die Geschichte selbst, welche über den alexandrinischen Ursprung der Secte gar keinen Zweifel läßt, und mit der Sage, daß Saduk und Baisos oder Baithos die Väter der beiden nach ihnen benannten Schulen gewesen seyen, völlig übereinstimmt. Gerade deswegen sind solche unstreitig von den Rabbinen, die meistentheils Pharisäer waren, auf ganz gleiche Art benannt und zusammengestellt worden. Denn jene haßten beide andre Secten, und erklärten sie für unrein zum Dienste im Tempel zu Jerusalem, selbst nachdem von denen, unter Hirkan nach Egypten vertriebenen und wieder nach Judäa später zurückkehrenden, Juden sowohl der Sadduzäismus als Essäismus in ihr Vaterland verpflanzt worden war. Die von den Pharisäern sogenannten Baithosäer nannten sich selbst aber in Egypten Therapeuten, Heilende, woraus denn, nach ihrer Einwanderung in Palästina, die chaldäische Uebersetzung von Essäern geworden ist. Denn das griechische Therapeuein und das chaldäische Asa hat ganz dieselbe Bedeutung, selbst in dem doppelten Sinne, daß

es sowohl das körperliche Heilen, als die geistige Vervollkommnung durch Gottesverehrung bezeichnet. Nach den Religionsbegriffen jener Zeit war alle Wirksamkeit der Natur auf den Menschen, und diese Richtung jener (Magie) an sich selbst heilend, und der menschliche Geist, ein Ausfluß des Weltenschöpfers, zur Rückkehr in seinen Ursprung bestimmt. Diese Grundvorstellungen durchdringen auch das ganze Lehrgebäude der Essäer.

Schon dieser ihr chaldäischer Name beweiset, daß sie zu der Zeit noch nicht vorhanden waren, als die Juden noch hebräisch sprachen. Hierzu kommt, daß Philo ausdrücklich Egypten als das Stammland der Essäer angiebt, und überdem erzählt, daß die Auserlesensten von ihnen aus allen Weltgegenden in eine Muttercolonie am Mariotischen See aufgenommen wurden, welche theils durch die Annehmlichkeit und Gesundheit ihrer Lage, theils wegen der gemeinschaftlichen Contemplationen ihrer Bewohner, die den größten Theil ihres Tagewerks ausmachten, eine Art von Paradies vorstellte. Wenn Rabbi Asaria von den Baithosäern sagt: „sie wären Griechen von Juden!“ so heißt das nicht blos, sie wären griechisch redende Juden, sondern diese Juden wären ihrer Vorstellungsart und Denkungsweise, mit einem Worte ihrem Wesen nach, Griechen. In dem Thalmud steht ja wörtlich: „Die Schulen des Zadok und Baithos sind getrennt von den Rechtgläubigen und unter sich.“ Wenn Herr Bellermann hiergegen erinnert, daß, da Josephus und Philo der Secte ein Alter von Tausenden von Jahrhunderten beilegen, sie nicht von dem Schüler des Antigonus gestiftet seyn könne; so muß man wohl sogleich auf den Gedanken fallen, daß diese Zeitbestimmung eine große Hyperbel sey, da außerdem die Secte viel älter seyn würde, als Moses selbst. Josephus sagt aber auch in seiner Archäol. B. XVIII. K. 1. §. 2:

„daß es bei den Juden seit uralten Zeiten drei Philosophieen gebe, der Pharisäer, Sadduzäer und Essäer.“ Man sieht hieraus, was unter uralt zu verstehen ist, und daß dieser Autor nicht die Essäer für älter hält, als die beiden andern Secten. Der Verf. selbst führt aus den Stammbäumen des Sacuth, worin Bezug auf Josephus genommen wird, an, daß die im 2ten Jahrhunderte vor Christi Geburt in Palästina vorhandenen 3 Secten dort vor frühen Zeiten gewesen wären. Da aber nirgends eine ältere Spur von ihnen in der Geschichte vorkommt, da ein gewisser Kudas um 110 vor Christus vom Josephus als der Wiederhersteller des essäischen Bundes genannt wird, und Philo behauptet, daß Moses selbst unzählige Vertraute zur Gemeinschaft Gottes eingeweiht habe, welche Essäer hießen; so gewinnt es die allerhöchste Wahrscheinlichkeit, daß man bei den Juden in späteren Zeiten die Essäer für eine Fortpflanzung der viel älteren Nasiräer hielt, das heißt derjenigen Juden, welche das Gelübde der Keuschheit ablegten und für welche Moses eine besondere Weihe angeordnet hatte. Diese Vermuthung wird dadurch verstärkt, daß im Sacuth die Essäer mehreremal Nasiräer genannt werden. Allein die Weihen beider sind von einander ganz verschieden. Auch hatten die letzteren mehrere Stufen, nämlich drei Grade der Einweihung, und vier Classen der Eingeweihten nach dem Alter ihrer Aufnahme, also zusammen sieben, die heilige Zahl der Juden.

Der alexandrinische Ursprung der Essäer erklärt denn auch ihre Uebereinstimmung mit den Pythagoräern in sehr vielen Stücken, welche so groß war, daß schon Josephus die ersteren mit den Polisten in Dacien, den Schülern des Zamolxis, vergleicht. Pythagoras war bekanntlich in den egyptischen Mysterien eingeweiht, und hatte aus ihnen Vieles in seinen Orden aufgenommen. Unter den Pto=

lomäern waren diese Mysterien den Neuplatonikern mitgetheilt und in ihre Schule übertragen worden, wodurch sie zu den Therapeuten gelangten und von diesen, bei der näheren Verwandtschaft ihrer Religion, noch inniger auf- und angenommen wurden, als von den griechischen Philosophen. Daß aber aus diesen Aehnlichkeiten keine Abstammung der Essäer von den Pythagoräern zu folgern ist, hat der Verf. dargethan. Möchte doch von den letztern nur die allen Ordensgliedern vorgeschriebene Regel auf uns gekommen seyn, an jedem Abende über den Hexameter sich selbst Rechenschaft zu geben:

„Wo hab' ich gefehlt? Was vollbracht' ich? und was zu vollbringen vergaß ich?"

„Erkenne Dich selbst"! war der erste Lehrsatz ihrer Philosophie; und wahrlich jeder echten Philosophie.

Auch bei den Essäern war die Moral der Haupttheil ihrer Lehre; eine Moral, welche auf dem Glauben an einen einigen Gott, der die ewige Liebe ist, und an die Fortdauer unsres Geistes, für welchen der Körper dieser Erde nur eine Schule und Schranke ist, gegründet war. Selbstbeherrschung und Ueberwindung der Sinnlichkeit galt ihnen deshalb für die unerläßliche Bedingung zur Tugendhaftigkeit. Die Tugend selbst aber war ihnen nichts andres als die practische Liebe, welche einen dreifachen Gegenstand haben kann, nämlich, Gott, die eigne Menschenwürde, und die Menschheit in allen ihren Individuen.

Ob Johannes, ob Christus ein Essäer gewesen sey, ist, wie der Verf. mit Wahrheit sagt, bis jetzt durchaus nicht erwiesen. Würden aber die mancherlei Gründe der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit gebracht; so würde dadurch ihr Name und ihr Verdienst auf keine Weise leiden.

IV.

Ottomar. Drei Gespräche über des Augustinus Lehre von der Freiheit des Willens und der göttlichen Gnade. Nebst Beilagen, von D. Philipp Marheinecke. 214 S. 8. Berlin b. Nicolai.

Was den Menschen von jeher großes Kopfzerbrechen gemacht und sie in Zweifeln und Unruhe herumgeworfen hat, ist die Vereinigung der Vorstellungen von der allmächtigen Weltregierung Gottes und von der menschlichen Freiheit, die Möglichkeit und Wirklichkeit ihres Nebeneinanderbestehens, gewesen. Indessen ist die Sache gar nicht an sich selbst so schwer. Eine Caroline Pichler hat in ihrem, überhaupt empfehlenswerthen, Agathokles die Sache so deutlich vorgetragen, daß sie auch dem einfachsten Menschenverstande begreiflich seyn muß. Auch in den vorliegenden Gesprächen ist am Ende (S. 171) dieselbe Ansicht in wenigen Worten erklärt. Allein diese einfache Erklärung genügte den profunden Geistern nicht, welche sich nur dann befriedigt fühlen, wenn sie eine schwer zu übersehende Masse von Sätzen zur Begründung einer Idee herumzu-

wälzen haben, die Andern zu übersehen höchst schwierig sind, und welche selbst übersehen zu haben, dem Selbstgefühle und der Eitelkeit eine große Genugthuung giebt. Selbst die Verwirrung der Sache hindert solches nicht. Das beste Mittel für diesen Zweck ist, von Grundbegriffen auszugehen, von denen keine bestimmte und vollständige Definition gegeben wird, und sich nicht um die Sache, sondern um Namen oder Worte zu streiten, welche bald in dieser, bald in jener Bedeutung gebraucht werden, und denen ein und dasselbe Merkmal bald zugeschrieben, bald abgeleugnet wird. Um die Verwirrung noch größer zu machen, ist außerdem noch räthlich, die vorhabende Untersuchung mit andern Sätzen und Ideen zu vermengen, welche ebenfalls nur noch dunkel sind, und durch deren Licht eine Beleuchtung auf den Gegenstand zu bringen, wodurch derselbe nicht mehr in seinem eignen und wahren, sondern in einem zusammengesetzten, zwar schimmernden, aber auch schillernden Lichte erscheint. Wenn man den Streit, welchen die Kirchenväter, und besonders der heilige Augustin mit den Pelagianern, über das Nebeneinanderbestehen der göttlichen Allmacht und der menschlichen Freiheit geführt haben, aufmerksam verfolgt; so findet man diese Bemerkungen durchaus bestätiget. Zuerst sind die Begriffe des Streitgegenstandes selbst verändert und für menschliche Freiheit ist Freiheit des Willens überhaupt, und für göttliche Allmacht ist die Gnade Gottes gesetzt worden; beide Theile führen lange Kämpfe mit einander und haben sich gegenseitig schon weidlich verdammt, bis sie dahin kommen, einander zu fragen, was denn ein Jeder unter Freiheit und Gnade verstehe, und da findet es sich denn, daß jeder Theil damit etwas ganz Andres meint; nun sucht jeder Theil zu erweisen, was darunter verstanden werden müsse, und daß seine Begriffserklärung

die richtige sey. Zu dem Ende werden die Gründe weiter auf andre Lehren und Thatsachen gestützt, und die Vorstellung von der Freiheit auf die Natur der Menschen, und der Begriff der göttlichen Gnade auf deren Offenbarung in der Sendung des Weltheilandes zurückgeführt, mithin die Lehren von der Erbsünde und von der Erlösung der Welt zur Grundlage des Streites gemacht; aber auch dadurch nichts ausgemacht, weil gerade hierüber beide Theile die entgegengesetztesten Ansichten haben.

Indessen hat Herr Marheinecke geglaubt, der christlichen Kirche einen großen Dienst durch die Aufwärmung dieser Untersuchungen zu erweisen, und zu dem Ende besonders die Lehre des h. Augustin in ein so klares Licht und in eine solche Verbindung bringen zu müssen, daß dadurch die vielen Mißverständnisse und falschen Beschuldigungen, welche dagegen vorgebracht worden sind, beseitiget werden. In sofern dem Verf. blos dieser Zweck vorgeschwebt hätte, in sofern es ihm blos um eine Berichtigung der Dogmen- und Kirchengeschichte, und dadurch mittelbarer Weise der Dogmatik selbst zu thun gewesen wäre, kann seine Bemühung nur lobenswerth seyn. Denn es ist für die Theologie sehr wichtig, zu wissen, was einer der ausgezeichnetsten Theologen zu irgend einer Zeit eigentlich gelehrt habe, und was durch ihn in die Glaubenslehren der Kirche selbst übertragen worden sey. Allein diesen Zweck kann der Verf. allein nicht gehabt haben, sonst würde die ganze Abhandlung lateinisch, und in der Form einer Abhandlung, nicht in der Gesprächsform geschrieben worden seyn. Diese Mühe der populären Darstellung beweist sattsam, daß der Verf. nicht blos den Theologen, sondern allen Christen das Verständniß habe eröffnen — und sie für die Bekennung der Lehren des h. Augustin habe gewinnen wollen. Damit hat derselbe nun zwar sei-

nem eignen Grundsatze entgegen gehandelt, wornach (S. 22) die Bestimmung der Lehre der Geistlichkeit ausschließlich überlassen bleiben müsse. Denn wenn der Verf. gleich seine Untersuchungen nur durch Theologen in den vorliegenden Gesprächen führen und durch diese weidlich darüber absprechen läßt, was christlich und was richtig sey, mithin es den Anschein hat, daß diejenigen Leser, welche nicht die Ordination erhalten haben, den Beschlüssen dieser Synode sich unterwerfen und sich von ihr leiten lassen sollen; so hat doch der Verf. diese Absicht mit eigener Hand zerstört, indem er die Untersuchungen selbst aller denkenden Welt vorgelegt und diese dadurch in den Stand gesetzt hat, darüber zu denken und ihnen zu folgen. Die Untersuchung ist der Todfeind des blinden Köhlerglaubens. Der Glaube ist etwas, das nicht in der Willkühr des Menschen steht. Sobald die Untersuchung die Unstatthaftigkeit oder Unwahrscheinlichkeit eines Satzes vor Augen stellt, hat es mit dem Glauben ein Ende.

Aber wir können überhaupt nicht zugestehen, daß die Lehrbegriffe der christlichen Kirche der ausschließlichen Bestimmung der Geistlichen unterliegen sollen. Wir wissen vielmehr aus der Kirchengeschichte, daß der Verfall der christlichen Kirche mit eben der Zeit begann, und in demselben Maße zunahm, als der Unterschied zwischen Geistlichen und Laien geltend gemacht wurde. Der große, einsichtsvolle Luther, der dies auch recht wohl wußte, hat eben darum die Consistorien aus Laien und Geistlichen zusammengesetzt, und jenen sogar ein Uebergewicht zugestanden. Sehr unterrichtete und wohlmeinende Geistliche haben bereits erwiesen, daß die wieder eingeführten Kirchensynoden nur alsdann nicht blos wahrhaft nützlich und practisch erfolgreich werden können, sondern auch nur alsdann gefahrlos und vor dem Verderben des Corporationsgeistes

geschützt sind, wenn sie, nach dem Muster der älteren christlichen Kirche, aus den Aeltesten der Gemeinde und ihren Lehrern zusammengesetzt werden. Aber selbst unter dieser Voraussetzung möge der Himmel verhüten, daß sie sich nie mit Glaubensbestimmungen befassen wollen, noch dürfen. So ausgemacht wahr es ist, was der Verf. (S. 3) gegen die ubertriebene Toleranz sagt: daß Gleichgültigkeit und Nachgiebigkeit (Unparteilichkeit ist übel gewählt und doppelsinnig) „in Sachen der Religion und Theologie eine der größten Untugenden sey, die man an sich nicht dulden müsse, weil sie immer beweise, daß man eine geringe Meinung von der Wahrheit und dem Werthe des Gegenstandes habe, den man also betrachtet;" eben so gewiß ist es, daß ein Jeder nur für sich befugt ist, den Inbegriff seiner Glaubenslehren zu normiren, aber nicht diese Norm Andern vorzuschreiben oder für den Glauben seiner Kirche auszugeben. Vornämlich ist es gegen die Grundsätze der evangelischen Kirche, daß, wie der Verf. (S. 13) sagt: „Jemand seine individuellen, menschlichen Constructionen und Ueberzeugungen, seine theologische Theorie zum Glauben der Kirche erhoben wissen wolle; denn, wie richtig sie auch seyn mögen, so gehören sie doch da nicht hin." Sie bleiben Menschenwerk, gleichviel, ob es das Werk eines, oder mehrerer Menschen ist, welche gemeinschaftlich daran gearbeitet haben. Es ist längst dargethan und von Luther selbst so oft wiederholt worden, daß von ihm und seinen Gehülfen die bekannten Glaubensartikel nicht übergeben worden sind, um eine unveränderliche Glaubensregel für die von ihm gestiftete Kirche zu werden, sondern nur um festzustellen, was er und seine Gehülfen glaubten und worin sie sich von der päpstlichen Kirche entfernten. Weit entfernt davon war der ehrliche Luther, seinen Glauben mit dem Evangelium zu identificiren und ein Fortschreiten in der

besseren und richtigeren Erkenntniß desselben zu untersagen. Niemand im Gegentheil hat dringender hierzu aufgefordert als eben er; Niemand die Unvollkommenheit und Verbesserungsfähigkeit seiner Theologie offener eingestanden als er, dem es nicht um seines Namens Ehre, sondern um die Ehre des Wortes Gottes redlich zu thun war. Es giebt, nach dem merkwürdigen Ausspruche des Oberconsistoriums zu Berlin in der Schulzischen Rechtssache, nur zwei Grundsätze und Artikel der evangelischen Kirche, durch deren Bekenntniß die Glieder derselben verbunden werden. Der erste besteht in dem Glauben an die Gottgesandtheit des Heilandes und an die Göttlichkeit seiner Lehre; die andere besteht in der Anerkennung der vollen Freiheit eines jeden Christen, Alles dasjenige zu glauben, was nach seiner redlichen Ueberzeugung und Verständniß der Lehre Jesu in dieser enthalten ist, und Alles zu verwerfen, was er ihr zuwider findet. Das Lesen, mithin auch das Forschen in der heiligen Schrift, ist als ein Gemeingut und unantastbares Recht aller Christen durch diese Kirche anerkannt; und was ein Jeder bei seinem Forschen für Ausbeute findet, das ist sein Eigenthum, in dessen Besitz ihn Niemand beeinträchtigen darf. Möchte es doch nur erst dahin kommen, daß der Werth dieser großen Befugniß recht allgemein erkannt würde; alsdann würde auch davon mehr Gebrauch gemacht werden, und durch diesen Gebrauch würde das Verlangen nach der Verschaffung derjenigen Vorkenntnisse von selbst erweckt werden, ohne welche jener höchst unvollkommen und schwierig bleibt. Gerade der Besitz dieser Vorkenntnisse ist es, welcher den unterrichteten Geistlichen, aber auch nur diesen, die größere Fähigkeit, keineswegs eine höhere, noch weniger eine ausschließliche Befugniß giebt, die heilige Schrift zu verstehen, zu erklären und daraus die Glaubenssätze der christlichen Lehre aus-

zuziehen. Wenn aber Laien sich eben diese Vorkenntnisse zu eigen gemacht haben, und Beruf finden, sie auf die Auslegung der Bibel zu verwenden, so hat ihr Ausspruch nicht nur gleiches Gewicht mit dem gleich gelehrten Geistlichen, sondern die wahre und richtige Erkenntniß des Christenthumes wahrscheinlich noch größeren Gewinn davon. Denn es ist von ihnen zu erwarten, daß sie die Bibel so verstehen und auslegen werden, wie es ihre Sprachkenntniß, Alterthumskunde und Logik mit sich bringt, ohne irgend eine vorgefaßte Idee mitzubringen und hineinzutragen; daß sie also die Religion Jesu, nicht ihren eignen Glauben lehren werden. Gerade dies ist allen unsren Geistlichen in Gemäßheit der bestehenden Bildungseinrichtung durchaus unmöglich, wenn sie nicht zuvor die große Arbeit an sich vollbracht haben, dasjenige dogmatische Lehrgebäude in ihrer Brust wieder gänzlich auszureuten, dem sie sich ergeben haben, bevor sie die heilige Schrift in ihrem ganzen Umfange durchforscht hatten. Unser Verf. ist zwar dieser Meinung nicht, glaubt vielmehr, daß das Verständniß der Bibel nur dann Haltbarkeit gewinnen könne, wenn es auf einen sicheren dogmatischen Grund gebaut worden. Allein uns bedünkt es, daß solchergestalt die Lehre Jesu nach der Dogmatik des Hermeneuten accommodirt, und nicht in ihrer Lauterkeit aus der Quelle geschöpft werde, und werden könne. Wir freuen uns deshalb gar sehr der Erscheinung, daß neuerdings zwei Laien, Herr von Meyer und Herr von Kalb, eine neue Uebersetzung und Erklärung der Bibel unternommen haben.

Daß es die Absicht des Verf. gewesen sey, der Lehre des h. Augustin von der sündigen Natur des Menschen, von der Gnade Gottes und von der Versöhnung des Mittlers weiter auszubreiten, ergiebt sich ganz offenbar aus dem Eifer, womit er selbst sich dazu bekennt. Er erwar=

tet für die evangelische Kirche eine neue Reformation, und hofft, daß man bei derselben auf den h. Augustin zurückkommen werde, wie Luther ihm ergeben war. (S. 81.) Da hoffen wir gerade das Gegentheil! Denn wir vermögen weder abzusehen, warum und wozu eine totale Reformation der evangelischen Kirche nöthig, noch wie solche, ohne Zerstörung ihres Fundaments, möglich wäre. Am wenigsten aber hoffen oder fürchten wir, daß eine solche Reformation uns zu Augustinern machen werde. So große Ehrfurcht wir vor den Verdiensten großer Männer der Vorzeit hegen, und so nützlich das Studium derselben ist, um auf ihre Schultern treten zu können, so wenig will es uns überhaupt in den Sinn, daß die Zeit rückwärts gehen solle, und daß man vorwärts komme, wenn man rückwärts geht. Wie es uns nicht gefallen hat, als man die Tracht des Mittelalters zur Tracht der Gegenwart wählte, und wie wir derer gespottet haben, welche aus dem Tacitus uns lehren wollten, wie der Zustand Teutschlands gestaltet werden müsse, so meinen wir auch, daß Augustin seiner Zeit gelebt habe, und kein Reformator des 19ten Jahrhunderts werden könne. Wir halten unsrer Seits sogar die Erkenntniß der großen und mannichfaltigen Irrthümer dieses Kirchenlehrers für den vollständigsten Beweis der Fortschritte der religiösen Einsicht, und es würde eine außerordentliche Verfinsterung eintreten müssen, wenn diese Erkenntniß wieder untergehen sollte. Offenbar ist durch die Behauptung, „daß wenn die Lehre des h. Augustin nicht zu allen Zeiten im Wesentlichen mehr oder weniger die der Kirche gewesen wäre, solche auch von der Kirche sich nachher nicht angeeignet und für die ihrige erklärt werden können," gar nichts erwiesen, weil sie zu viel beweiset. Auf diese Weise müssen die Behauptungen des Pseudoisidor, die Infallibilität des Papstes, der Ablaß,

und was die evangelische Kirche sonst von Lehren nicht hat anerkennen wollen, dennoch Wahrheiten des Christenthums seyn, weil sie von der Kirche jemals angenommen worden sind. Ueberdem gehört in der That weit weniger Scharfsinn und Consequenz dazu, um aus dem Augustin den Ablaß zu deduciren, als um aus der heiligen Schrift auf die Lehren des Augustin zu kommen, welche bereits die Grundlage zu alle dem enthalten, was späterhin in der katholischen Kirche darauf gebaut und geschehen ist.

Man darf nur erst das Thor der Mystification geöffnet, und dieser selbst Eingang verschafft haben, so breitet sie sich dann durch eigene Kraft überall zusehends aus und überzieht, gleich der wilden Wicke, ganze Felder, auf welchen die schönste Saat aufgegangen war. Wenn der Verf. meinte, daß der neuerdings rege gewordene Sinn für Mysticismus unter den Protestanten, wegen dieser Gefahr, eine kräftige Gegenwirkung erfordere, so würden wir ihm gern zugeben, daß er das Bedürfniß der Zeit erkannt habe. Indessen würde der Vater Augustin der Arzt nicht seyn, von welchem Heilung zu erwarten wäre. Völlig einverstanden sind wir mit dem Verf., daß Augustin keine eignen Erfindungen in die Lehre der Kirche hineingetragen, noch derselben Glaubensartikel aufgedrungen, sondern nur dasjenige, was der herrschende und allgemeine Glaube, nicht sowohl aller früheren Jahrhunderte, sondern seiner Zeitgenossen und ihres Verständnisses der auf sie gekommenen Lehren und Ueberlieferungen, war, ordnete, in ein System brachte und mit einer tiefen Gelehrsamkeit, einer hinreißenden Beredtsamkeit und glänzendem Scharfsinne ausführte. Eben darum konnte es nicht anders geschehen, als daß seine Lehre von der Kirche bekannt, und er der Held seiner Zeit, und einer langen immer nur auf das

hellere Licht der Vorzeit bei eigener zunehmenden Verdunkelung zurückblickenden Zeit, werden mußte.

Die laute Vergötterung der Zeitgenossen und selbst der Nachkommenschaft, insofern die letztere unter jenen steht, ist fast nie ein gültiges Zeugniß für die Würdigkeit des vergötterten Gegenstandes. Die Abgötterei ist das Erbtheil des gemeinen Volkes, wie vornehm es sey. Wer Gott und sein Ebenbild wahrhaft ehrt, wird nie zu Apotheosen sich hinreißen lassen. Nur die Edlen vertragen den Tadel, und nehmen ihn auch da gut auf, wo er unter andrer Gestalt sie trifft. Der Mann der Menge wird also stets der seyn, welcher dem Sinne, den Vorstellungen, den Neigungen und der ganzen Denkungsart des großen Haufens entspricht, in welchem sich und seinen Geist ein Jeder wiederfindet, und durch welchen dieser Geist der Zeit geschmeichelt wird: — theils dadurch, daß er vertheidiget, gerechtfertiget, beschöniget und in einem wohlgefälligen Lichte dargestellt wird, theils dadurch, daß jeder Einzelne sich wenigstens durch die materielle Gemeinschaft mit einem Menschen geehrt fühlt, dessen formelle Ueberlegenheit er anerkennen muß und um so freudiger anerkennt, je mehr er selbst dadurch in seinen eigenen Augen gewinnt. Mit Einem Worte! Wer apotheosirt werden soll, muß im Geiste der Zeit schwimmen, aber nicht über demselben stehen; er muß die höchste Emanation des vorhandenen Zeitgeistes in allen seinen Eigenthümlichkeiten seyn, so gut oder schlecht, würdig oder frivol, gediegen oder täuschend, achtungswerth oder nichtswürdig diese an sich seyn mögen. Ein neueres Beispiel einer Apotheose bestätiget die Wahrheit dieser Bemerkung, zu welcher die Feier des h. Augustin in der Kirche uns veranlaßt hat. Wäre die Kirche zu Ende des vierten Jahrhunderts noch in ihrer Reinheit gewesen, so würde Augustin nichts destoweniger einer der

ausgezeichnetsten Kirchenlehrer, aber ganz andren Lehren ergeben gewesen, und nur als Werkzeug des Herrn, gleich vielen Andern, geehrt, aber nicht zur Grundlage des Kirchenglaubens gemacht worden seyn. Weil aber bereits eine Menge Satzungen, überspannter Meinungen, mystischer Ideen und sophistischer Folgerungen Eingang gefunden hatte unter den Christen, so mußte ein Mann, wie Augustin, der dafür Beweise lieferte, das Bunte zusammenreihte, Jedem die Genugthuung gab, daß er kein Thor gewesen sey und nichts Thörichtes, sondern vielmehr etwas sehr Sublimes, bisher geglaubt habe, und seine Gegner durch Talente, Feuereifer und durch den Muth überbot, welchen der Rückhalt an die Menge gewährt, unbedenklich als ein Stern erster Größe erscheinen.

Daß Augustin die Pelagianer mit tüchtigen Gründen bekämpft, die Schwächen ihres Systemes und die Unrichtigkeiten in demselben aufgedeckt habe, ist unbestreitbar. Aber daraus folgt nicht, daß das seinige richtiger sey; vielmehr dürfte auf ihn passen, was er selbst den Pelagianern vorgeworfen hat: daß, indem sie einen Irrthum hätten vermeiden wollen, sie auf der entgegengesetzten Seite in einen desto größeren verfallen wären. Da wir kein Pelagianer sind, so haben wir keinen Beruf, sie gegen diejenigen Beschuldigungen zu rechtfertigen, die ihnen mit Unrecht gemacht worden sind. Außerdem würden wir z. B. leicht darthun können, daß es wirklich eine unstatthafte Consequenzmacherei sey, wenn (S. 92) aus der Behauptung: „der Mensch könne durch die Gnade Gottes leichter das ausrichten, was ihm durch seine eigne Vernunft zu thun aufgegeben wird, als ohnedem," die Folgerung gezogen wird: „der Mensch könne, wenn gleich schwerer, auch ohne die göttliche Gnade (Mitwirkung oder Zulassung) thun, was Gott befohlen habe." Ein Bischen Logik ent-

scheidet hier auf der Stelle. Allein die Hauptlehren des h. Augustin über den betreffenden Gegenstand etwas näher zu beaugenscheinigen, halten wir in Rücksicht aller derjenigen, welche daran Interesse haben, um so mehr für unsere Pflicht, da der Verf. so vielfach versichert, daß sie der Vernunft und der Schrift entsprechen, und sie gangbar zu machen strebt.

Je mehr heut zu Tage das Wiedererwachen einer echten und wahren Religiosität auf der einen Seite erfreulich, auf der andern aber der zugleich sich regende Hang zum Mystischen und Wunderbaren besorglich ist, und je mehr man darauf hin arbeitet, die Gemüther für diesen Aberglauben durch Wundercuren und durch Wiederaufnahme längst beseitigter Dogmen einzunehmen und zu bestricken, desto mehr gehört es zur Tendenz dieser Schrift, solche Dinge recht beim Lichte zu besehen.

Der Hauptgegenstand des Streites zwischen Pelagius und Augustinus bestand darin, daß der Letztere behauptete: Der Mensch kann nichts Gutes weder wollen, noch thun, außer durch die Kraft der Gnade Gottes, welche seinen Willen zum Guten treibt; und diese Gnade ist ein freiwilliges Geschenk Gottes, zu dessen Erlangung das eigne Verdienst des Menschen gar nichts thun kann, indem jedes Verdienst nicht die Veranlassung, sondern schon eine Wirkung der Gnadenzuwendung ist. Pelagius hingegen sagte: Die Möglichkeit, das Gute zu wollen und zu vollbringen verdanken wir Gott allein; aber der von Gott ausgerüstete menschliche Geist hat in sich selbst die Fähigkeit, das Gute zu wollen und auszuüben. Doch wird auch dieses ihm unendlich leichter werden, wenn er sich der Gnade Gottes theilhaftig macht, welche nur durch Verdienst erworben werden kann.

Um diesen Streit zu entscheiden, hielt man für nöthig, zurückzugehen auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur, und zwar nach ihrem dreifachen Zustande, vor dem Sündenfalle, nach demselben, und nach der Erlösung durch den Heiland, um daraus zu begreifen, was das Geschöpf ohne den Schöpfer, in so fern dieser zugleich Erhalter ist, vermöge. Durch diesen Schritt war sogleich vom Hause aus die ganze Sache verkehrt, und die ganze Untersuchung vom hintersten Ende angefangen. Denn es handelte hier sich um eine Religionswahrheit, nicht um ein Philosophem. Philosophie und Religion betreffen zwar beide dieselben Gegenstände, begegnen sich auf halbem Wege, müssen auch, wenn beide wahr und vollendet sind, Einerlei lehren, sind aber sowohl im Principe als in der Form ihrer systematischen Entwickelung einander formell geradezu entgegengesetzt, indem jede von beiden Doctrinen gerade da aufhört, wo die andre beginnen muß. Der Anfang aller Philosophie kann nur das philosophirende Individuum selbst seyn; denn nur von sich selbst weiß ein Jeder unbezweifelt, und indem er dieses Bewußtseyn analysirt, kann er dadurch bis zur Erkenntniß des Allgemeinen, des Absoluten gelangen. Das Princip aller Religion ist Gott; denn auf dem Glauben an Gott, und zwar an den Gott und mit den Eigenschaften, wie ihn der Glaube vorstellt, beruht alle Religion, woran sich synthetisch die Betrachtung des Verhältnisses Gottes zu seinen Geschöpfen und daran die Erkenntniß der Natur dieser Letzteren selbst anreiht. Eine Philosophie, welche vom Absoluten anfängt, ist eben so verkehrt als eine Religion, welche auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur sich gründet. Diese Verkehrtheit ist nicht blos formell, sondern wirkt auch materiell. Denn wenn die Religion, statt segnend von Gott auf den Menschen sich zu senken, von diesem sich in eigner Kraft zu jenem

erheben will, so kann sie nur einen Gott erkennen, der das Ebenbild des erkennenden Menschen selbst ist. Woher sollte ihm eine höhere Erkenntniß, woher das Bild eines andren Wesens, woher die Vorstellung des Hocherhabenen, Unendlichen kommen? Zwar muß sich der Mensch wohl gestehen, daß er selbst nicht sein Gott seyn könne, und daß dieser höher stehen, mächtiger seyn müsse, als er; aber weil er aus den Vorstellungen seiner eigenen Natur dafür keine Merkmale entnehmen kann, so bleibt ihm nichts übrig, als der immer geschäftigen Phantasie das Gemälde ausführen zu lassen, welches die Vernunft nicht vollenden kann. Da indessen die Phantasie auch nur mit Bildern aus der menschlichen Erkenntnißsphäre ihr Wesen treiben kann, so vermag auch sie das Gemälde von Gott nur mit menschlichen Farben auszuführen und dem höchsten Wesen nur menschliche Attribute beizulegen. Gott wird in der Vorstellung der Menschen ein Wesen nach dem Muster des Menschen, mit menschlicher Denkungsweise, menschlichen Neigungen und Leidenschaften, menschlichen Kräften und menschlicher Endlichkeit. Statt daß der Mensch das Ebenbild Gottes zu werden den Beruf erkennen soll, macht er sich seinen Gott nach seinem Ebenbilde. Daß dies auch vom Vater Augustin geschehen sey, und in dem Streite mit Pelagius gar häufig sehr menschliche und kleinliche Vorstellungen von Gott vorkommen, werden wir zu bemerken Gelegenheit genug haben. Aber auch die Erkenntniß der menschlichen Natur selbst muß darunter leiden und verhunzt werden, wenn von diesem Gotte, den die Phantasie selbst erschaffen hat, auf die Menschheit zurückgegangen wird. Der Betrug ist um so leichter und ärger, da die Religion keinen Beruf zur Analyse der Menschheit hat.

Es ist nicht eben so bei der Philosophie. Denn diese fängt mit der Analyse des denkenden Wesens an und läßt

sich demnächst nichts aufbürden, was der einmal festgestellten Einsicht zuwider läuft. Indem sie ferner vom Individuellen zum Generellen, und von diesem endlich zum Absoluten hinaufklimmt, vermag sie diese Laufbahn nur dadurch fortzusetzen und zurückzulegen, daß sie immer mehr Merkmale aus ihren Vorstellungen aussondert und auf die Seite wirft, und daß sie endlich sogar erkennt, wie das Absolute von ihr durch positive Merkmale, d. h. durch Beibehaltung der von sich selbst abgezogenen Begriffe gar nicht, sondern nur negativ, durch deren Ableugnung, vorgestellt werden könne. Kein Mensch vermag sich einen positiven Begriff von Gott und seinen Eigenschaften zu machen; sondern jede klare Vorstellung kann nur ein Inbegriff von Verneinungen der an sich selbst erkannten Eigenschaften seyn, welche an sich und mit den Gründen der Verneinung ihres Daseyns in Gott deutlich und bestimmt gedacht werden können und müssen. So kann die Religion nicht auch verfahren; denn es widerspricht dem Wesen des Glaubens, zu verneinen. Ein Glaube, der verneint, ist ein Unglaube. Die Religion heischt nicht, daß der Mensch Gott erkenne und in seinen Eigenschaften begreife. Sie sagt ihm, daß Gott ist und wie er ist, und gebietet, dies auf ihre Autorität anzunehmen; sie erlaubt, alles Uebrige zu ahnen, was damit in Uebereinstimmung steht; aber sie bedarf keiner Untersuchung dessen, was sie verkündet, und ist sich sogar bewußt, daß durch alle Untersuchungen nicht ergründet werden kann, was sie darbeut, sondern nur die Erkenntniß der Abwesenheit der entgegengesetzten Negativen. Vielleicht erklärt sich hieraus die Höhe, von welcher Theologen so häufig auf die Philosophen herabgesehen haben, und der Gegensatz, der zwischen beiden statt gefunden hat und in der Form ihrer Doctrinen allerdings obwaltet.

Wollen wir indessen dem Augustin noch weiter folgen, so müssen wir ihn schon auf seinem verkehrten Wege begleiten. Nicht ohne Grund macht derselbe dem Pelagius den Vorwurf, daß dieser sich das Verhältniß Gottes zum Menschen auf eine allzu mechanische Weise vorstelle, die Erschaffung des Menschen als einen vollendeten Act, gleichsam als das Product eines Künstlers, an welchem dieser höchstens noch nachhelfe und ausbessere, wenn die Maschine stockt. Man müsse sich aber das ganze Leben des Menschen in allen seinen Theilen als eine ununterbrochne fortdauernde Schöpfung des Allmächtigen denken und sich eine energisch-dynamische Vorstellung davon machen. Schön, sehr schön! Nur hat man alle Vorsicht nöthig, damit aus dieser Vorstellung nicht eine Identificirung des menschlichen Willens und Thuns mit dem göttlichen Willen und Thun werde, damit nicht Gott zu einem Zeitwesen voll lauter einzelner Willensacte herabgewürdiget, und die Selbstständigkeit und Wesenheit des Menschen nicht in der Betrachtung desselben als eines Werkzeuges der Thätigkeit Gottes vernichtet, der Mensch selbst aber zu einem integrirenden Theile der Gottheit erhoben werde. Denn so wörtlich man immer den Spruch nehmen möge: „in ihm leben, weben und sind wir," und so ausgemacht es ist, daß wir nur durch Gottes Beistand, Willen und Kraft fortdauern und jedwede innere und äußere Thätigkeit vornehmen können; so ausgemacht ist doch auch, daß des Menschen Thun nicht Gottes Thun, und des Menschen Wollen nicht Gottes Wollen seyn kann. Auch paßt Augustins Beispiel vom Auge oder Fuß hieher schlecht. Denn der Fuß vermag freilich nicht sich zu bewegen ohne den Willen des Geistes, weil jener keinen eignen Willen hat, sondern nur ein Werkzeug von diesem ist. Aber die Menschen sollen ja ihren eignen Willen haben, nicht blos willenlose Werkzeuge

des Höchsten seyn; und das eben ist ja das Räthsel, welches aufgelöset werden soll: wie die Menschen Werkzeuge der Vorsehung für ihre Weltordnung seyn, und doch zugleich ihren eigenen Willen und Freiheit haben und behaupten können?

In der That hat Augustin dies Räthsel keinesweges aufgelöset, sondern den Knoten nur noch mehr verwirrt. Er spricht dem Menschen wirklich alle Selbstständigkeit ab, sobald er etwas Gutes will und thut; denn in so fern, behauptet er, ist der Mensch allemal nur das Werkzeug Gottes, der in ihm den guten Vorsatz erzeugt und erhält. Nur in so fern der Mensch das Böse will, ist es dessen eigner Wille, der ihn regiert, folglich seine eigene Schuld. Verschulden kann sich mithin der Mensch nach seiner eigenen Natur, Verdienst erwerben nur durch die Gnade Gottes.

Ist nun damit irgend etwas erklärt, oder heißt das etwas Anderes, als: der Mensch, vermöge seiner eignen Natur, will immer das Böse und kann das Gute gar nicht wollen, außer wenn Gott, dessen Wille stärker ist als der seinige, ihn zum Gegentheile von dem treibt, was er seiner Beschaffenheit nach wollen würde? Wo bleibt denn hier das Vermögen sich selbst zu bestimmen? Wozu auch der Mensch sich entschließen möge, ist er nicht allemal blos das willenlose Werkzeug Gottes, in dem einen Falle, vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit, die er von Gott erhalten hat, und in dem andren Falle, vermöge des besondren Antriebes, den Gott in seine Seele flößt? Wie wäre da irgend eine Zurechnung möglich für einen Entschluß, den der Zurechnende selbst gerade so und nicht anders in und durch ihn hervorgebracht hat? Hier wäre also keine Wahl und keine Freiheit und keine Zurechnung; vielmehr Gott selbst der Vollbringer alles Bösen auf der Welt durch die Menschen!

Diesem Einwande, der dem h. Augustin nicht erst von uns gemacht worden ist, hat derselbe dadurch zu begegnen gesucht, daß er verlangt: man müsse den Zustand des Menschen vor und nach dem Sündenfalle wohl unterscheiden. Denn vor demselben habe der Mensch nicht nur nichts Böses wirklich gethan, sondern auch gar nicht thun können, weil die Gnade Gottes in ihm immer lebendig gewesen sey, und nach derjenigen Beschaffenheit, wie der Mensch aus Gottes Hand gekommen, nie habe von ihm weichen können. Erst durch den Sündenfall sey dieser Zustand verloren gegangen, und der entgegengesetzte herbeigeführt worden, in welchem die Menschen sich so lange befunden, bis die Menschheit durch Christum von dem Verderben wieder erlöset und mit Gott wieder vereiniget worden wäre. Jedoch komme das Verdienst Christi jedem Einzelnen nur unter der von ihm selbst angeordneten Bedingung der Taufe zu, ohne welche kein Heil und keine Seligkeit gedenkbar sey.

Es scheint uns, daß wir hierdurch um kein Haar weiter gekommen sind. Wenn vor dem Sündenfalle und nach der Taufe die Gnade Gottes im Menschen fest haftet, so daß er nichts Böses thun kann, so wirkt durch ihn Gott, und er selbst hat weder einen Entschluß, noch das Vermögen, das Gegentheil zu wollen. Dies Letztere bestreitet zwar Augustin (S. 130), indem er vorgiebt, das Vermögen zu wählen, und also auch die Möglichkeit, nach seiner Wahl das Böse zu thun, bestehe zwar fortgesetzt und sey auch vor dem Sündenfalle vorhanden gewesen; nur könne diese bloße Möglichkeit keine Wirklichkeit werden, weil die vorhandene Gnade solches nicht zulasse. Eben diese Gnade übe jedoch keinen Zwang aus, sondern wirke im menschlichen Geiste nur wie ein Trieb (S. 160). Folglich könne man in diesem seligen Zustande nur sagen: der Mensch

selbst wähle nicht, sondern überlasse sich der Gnade und folge ihr; aber das Vermögen der freien Wahl besitze er nichts desto weniger, und weil er dieses habe und sich gleichwohl der Gnade überlasse, so komme ihm auch dafür die Vergeltung zu.

Das bloße Vermögen, die Fähigkeit zu etwas, kann aber keiner Zurechnung unterliegen, weil solches etwas Gegebenes ist; nur der Gebrauch, oder auch der Nichtgebrauch, der in der eignen Macht des Begabten ist, kann ihn verantwortlich oder preiswürdig machen. Den Gebrauch des Wahlvermögens im Zustande der Gnade hat Augustin selbst ausgeschlossen; mithin könnte nur darin ein Verdienst bestehen, daß er gar nicht einmal davon Gebrauch zu machen unternommen, sondern sich blindlings der Gnade überlassen hat. Gerade dies scheint es recht eigentlich zu seyn, was Augustin beabsichtiget, Hr. Marheinecke jedoch nicht genug hervorgehoben hat. Indessen würde doch hierbei Alles darauf ankommen, ob der Mensch von seinem Wahlvermögen Gebrauch machen konnte, oder nicht. Denn im letzteren Falle war es so gut als gar nicht vorhanden, in Bezug auf die Zurechnung des Nichtgebrauches. Den ersteren Fall verneint Augustin geradezu, indem er versichert, daß der Antrieb der Gnade Gottes unwiderstehlich sey, und der eigene Wille des Menschen dagegen gar nicht aufkommen könne (S. 130, 155 und 167). Eine Gewalt aber, die unwiderstehlich den Willen zu etwas nöthiget, heißt Zwang, gleich viel, ob dadurch der Wille mittelbar oder unmittelbar, sichtbar oder unsichtbar zur Absicht des Zwingenden genöthiget werde. Wer einen Menschen durch Liebestränke in einen solchen Zustand der Geschlechtsbegierde versetzt, daß er dem Verlangen der Befriedigung nicht widerstehen kann, der zwingt ihn. Die Erregung einer Furcht, oder irgend einer andren Vorstellung, welche un=

willkührlich einen Entschluß hervorbringt, wird von Jedermann für Zwang anerkannt. Der Zwang aber ist unstreitig der Gegensatz der Freiheit; folglich findet im Zustande der Gnade gar keine Freiheit des Menschen statt. Man thut der Unterscheidung, zwischen dem Besitze des Vermögens zu wählen bei dem aufgehobenen Gebrauche desselben und dem Zustande der Unwillkührlichkeit, eine allzugroße Ehre an, wenn man sie eine scholastische Spitzfindigkeit nennt, da sie vielmehr auf einen sophistischen Betrug ausgeht. Denn wenn das Gute gewollt werden muß, so ist es unmöglich, zugleich das Böse zu wählen, und überhaupt gar keine Wahl möglich.

Dies hat auch Augustin sehr wohl gefühlt, indem er, um seine Leser zu überreden, daß der Mensch, ungeachtet des Antriebes der Gnade, dennoch frei genannt werden müsse, sich auf das Beispiel aller moralischen Nöthigungen der Pflicht, ja selbst auf das Beispiel Gottes beruft, den, obgleich es ihm unmöglich sey, etwas Böses zu wollen, nichts desto weniger man frei nenne (S. 168). Allein Augustin hat hierbei ganz vergessen, daß, wenn der Mensch der Stimme der Pflicht in seinem Inneren Gehör giebt und ihr folgt, er nur dem Antriebe seiner eignen Vernunft nachkommt und deren Rath selbst erwählt, weil er ihn für den rathsamsten anerkennt, aber keinem Gebote oder Zwange eines Andern gehorcht; und daß eben dies in noch weit höherem Grade bei Gott der Fall ist, der nur darum nichts Böses wollen kann, weil seiner Weisheit das Böse nie als etwas ihm selbst Angemessenes, das heißt Gutes, erscheinen kann. Denn das ist Freiheit, die Fähigkeit sich durch sich selbst zu bestimmen, folglich durch keine andre Macht oder Kraft bestimmt zu werden.

Daß in diesem Sinne der Mensch nach seiner Theorie nicht frei genannt werden könne, konnte dem Scharfsinne

eines Mannes, wie Augustin, nicht verborgen bleiben. Darum legte er dem Begriffe der Freiheit eine andre Bedeutung unter. Freiheit soll nach ihm gleichbedeutend seyn mit der Liebe Gottes, mit dem Gehorsam gegen dessen Gebote, mit dem Geiste dessen, in welchem ewige Freiheit ist (S. 129 und 132). Denn Freiheit, sagt er, ist etwas ganz anderes als Willkühr. Gerade durch die Aufhebung aller Willkühr wird die Freiheit errungen, indem dem wirklich Freien es unmöglich ist, noch etwas Böses zu wollen.

Wir wünschen recht sehr, daß diese wahre und praktische Unterscheidung der Willkühr und Freiheit, welche Augustin hier macht, nie unbeobachtet geblieben wäre. Wie unendlich viele Irrthümer und Mißgriffe würden dadurch in der Theologie und in der Rechtswissenschaft vermieden worden seyn! Aber eben so sehr wünschen wir auch, daß Vater Augustin eingesehen hätte, wie unrichtig seine Erklärung der Freiheit sey. Freiheit und Zwang sind die beiden Gegensätze, welche einander ausschließen, und wovon jedes die Anwesenheit des andern verneint. Sie haben also lediglich und blos eine subjective Bedeutung, und bezeichnen gar nichts Objectives, d. h. sie drücken blos den Zustand, die Fähigkeit des Subjects, dem sie zugeschrieben werden, aus, ohne alle Rücksicht und Einmischung irgend eines Objectes außer demselben. Nicht was gewollt wird, sondern daß der Wille dem eigenen Gesetze, der eigenen Einsicht folge, macht das Wesen der Freiheit aus. Willkühr und Freiheit unterscheiden sich also, daß unter der ersteren blos das Vermögen, unter mehreren verschiedenen Vorstellungen zu wählen und einen dieser Entschlüsse aus eigener Macht zu fassen, verstanden wird, ohne alle Rücksicht darauf, woher diese Vorstellungen kommen, ob aus der Sinnlichkeit oder aus der Er=

kenntniß. Freiheit aber ist das Vermögen, den Gesetzen der eigenen Erkenntniß, dem Rathe der eigenen Einsicht zu folgen und darnach sich zu entschließen, mithin jeden fremdartigen Einfluß darauf, selbst den der Sinnlichkeit, auszuschließen. Ein ganz vollkommenes Wesen, dessen Erkenntniß stets nur die eine seyn kann, welche mit der höchsten Weisheit zusammenfällt, schließt durch seine Freiheit alle Willkühr in sich gänzlich aus. Aber jedes unvollkommene Wesen, dessen Erkenntniß vor Fehlern nicht gesichert ist, welches das Böse oft für etwas Gutes halten, und den Gelüsten der Sinnlichkeit größeren Beifall geben kann als den Lehren der Vernunft, ein solches Wesen kann nur frei seyn, in sofern es in seine Macht gegeben ist und es durch keine andre Macht gehindert wird, sich für das zu bestimmen, was ihm jedesmal als das ihm Angemessenste und Zuträglichste erscheint. Die Freiheit endlicher Wesen setzt also den vollen Gebrauch der Willkühr voraus, welche nur durch die Freiheit selbst überwunden werden kann. Denn in dem Maaße, als die Freiheit zunimmt, wächst natürlich das Vermögen, nur dasjenige zu erkiesen, was der richtigen und wahren Erkenntniß entspricht, mithin den Gegensatz zu verwerfen, folglich gut, vernünftig, gottgemäß, und nicht willkührlich zu seyn. Der Wachsthum der Freiheit verzehrt die Willkühr, und die Progression beider steht gerade in umgekehrtem Verhältnisse. Aber diese Besiegung der Willkühr muß durch die eigene Kraft der Freiheit, durch die Anstrengung des wollenden Subjectes selbst erfolgen, wenn daraus der Zustand größerer Freiheit werden soll. Sobald die Willkühr durch irgend eine andere, von dem eignen Willen verschiedene Macht beschränkt wird, so entsteht daraus Zwang und folglich die Verbannung der Freiheit selbst. Dies eben ist es, was Augustin nicht bedacht hat, indem er eine Unmöglichkeit

zu sündigen, nicht aus eigener menschlicher Kraft, sondern durch die Gnade Gottes, annimmt (S. 159). Es ist Täuschung, wenn er zu dem Ende den Begriff der Freiheit selbst entstellt. Denn wenn man von der Freiheit des Menschen spricht, so darf man auch nur die Freiheit eines endlichen Wesens, also die menschliche Freiheit im Sinne haben, deren objective Wirkung eine ganz andre seyn muß, als die der unendlichen Freiheit Gottes.

Es folgt hieraus mit nichten, daß die Gnade Gottes nicht für uns wirksam seyn könne, um unsren Kampf gegen die Versuchungen zum Bösen zu unterstützen, und uns in der Erwerbung höherer Freiheit behülflich zu seyn. Immer aber kann dies nur mittelbar, auf keine Weise unmittelbar geschehen, wenn die menschliche Freiheit und Selbstständigkeit dabei bestehen soll. Pelagius, der gerade dies ebenfalls behauptet und unter allen Aeußerungen der göttlichen Gnade die Sendung des Heilandes oben angestellt hat, durch dessen Lehre und Wandel wir zum Guten geführt und darin bestärkt werden, hat hierin bei weitem richtiger gesehen als Augustin, welcher dadurch, daß er die Lehre und das Leben des Herren für uns ganz unfruchtbar hält, wenn nicht außerdem noch Gottes Gnade in uns die Achtung und Liebe dafür erweckte, durch welche wir uns jene anzueignen erst in den Stand gesetzt werden, seine große Unkunde in der Seelenkunde an den Tag gelegt hat. Die Achtung und Liebe des Guten ist von der Erkenntniß des Guten unzertrennlich, weil jene mit der Selbstgenügsamkeit der Vernunft bei der Erkennung des Consequenten, des mit ihren Grundsätzen Uebereinstimmenden einerlei ist. Denn die Vernunft ist ja eben das Vermögen zur Auffassung und Prüfung übereinstimmender Vorstellungen. Es liegt also in ihrer Natur und Wesen, daß sie unruhig und mit sich selbst unzufrieden seyn muß bei der

Wahrnehmung eines jeden Widerspruches, und hingegen ruhig und erfreut bei jeder Uebereinstimmung. Nun ist aber nur das Gute consequent, das Böse allemal inconsequent; folglich muß die Vernunft selbst, vermöge ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit, dasjenige lieben und wollen, was ihr gut, und dasjenige verabscheuen und nicht wollen, was ihr böse erscheint. Sie kann sich in ihren Vorstellungen irren, und irrt sich oft; sie kann durch die Vorstellungen der Sinnlichkeit unterdrückt werden, so lange sie noch nicht die Herrschaft über diese sich zu eigen gemacht hat; aber nie kann der Mensch hassen, was er für gut hält, noch das Böse lieben, was er als böse erkennt.

Der Wille aber ist nichts andres als die Vernunft selbst, in sofern sie sich bestimmt, dasjenige zu verwirklichen, was ihr angemessen dünkt. Die Trennung des Willens von der Erkenntniß ist ein allzugewöhnlicher Fehler, als daß wir ihn dem Vater Augustin hoch anrechnen könnten, der ebenfalls daraus zwei verschiedene, für sich bestehende und auf die Seele verschieden wirkende Kräfte gemacht hat, da doch die Seele nur Ein Geist, nur Eine Kraft ist, welcher wir nur so viele verschiedene Namen beigelegt haben, als wir in der Form, und dem Gegenstande nach verschiedenen Aeußerungen ihrer Thätigkeit zu unterscheiden vermocht haben. Auch unser Verfasser macht, nach dem Beispiele seines erwählten Musters, den menschlichen Verstand und die Vernunft zu Gegensätzen (S. 128). Was er eigentlich unter beiden versteht, erklärt er jedoch nicht; und das ist ein großes Uebel. Denn hätte er sich selbst Rechenschaft davon gegeben, so würde ihm nicht entgangen seyn, daß beide eine und dieselbe Kraft sind, nur durch den Namen nach der Form ihrer Functionen unterschieden, und daß insonderheit der Verstand wohl trennt, aber nicht entzweit, wohl zergliedert, aber nur, um selbst-

ständig wieder zusammenzusetzen. So aber versichert er, „daß die wahre und richtige Lehre, welche die der Vernunft ist, es stets mit sich bringe, daß, so wie sie ein Gegenstand der Verstandesoperationen wird, sogleich die Gegensätze anfangen." Wahrlich, die Vernunft, welche ohne Verstand, das heißt, ohne richtige und bestimmte Begriffe, arbeitet, ist eine große Unvernunft. Der Erfolg davon liegt vor Augen. Eine wahrhaft vernünftige Lehre ist stets die in sich und in allen ihren Theilen übereinstimmende, worin kein Gegensatz aufzufinden ist. Eine wahre und echte Religion, die auf Gott gegründet ist, der lebendigen Einheit, kann in dem Reiche und der Schöpfung Gottes keinen wirklichen Zwiespalt dulden, sondern muß im Gegentheil jeden scheinbaren aufklären und in Einklang verwandeln. Eine Religion, welche die Einheit des menschlichen Geistes vernichtet, und ihn zum Heerde entzweiter und einander zerstörender Kräfte macht, trägt das Kennzeichen einer After-Religion an der Stirn. Die Religion kann und wird Dinge lehren, die dem menschlichen Verstande unbegreiflich sind; aber wenn sie Dinge lehrt, welche seinen unbestreitbaren Erkenntnissen widersprechen und den Denkgesetzen entgegen sind, mithin etwas behaupten, woran das Zeugniß des Gegentheils sich in der göttlichen Schöpfung und Einrichtung des sich selbst bewußten menschlichen Geistes offenbart, dann träumt sie, oder lügt. Die Vernunft wird sich ihrer nur selbst bewußt, und dadurch auch Gottes, weil es Gottes Werk und Spur ist, die sie in ihrem Bewußtseyn erkennt. So erklärt sich der Verf. selbst (S. 138). Eben dies gilt von der Betrachtung der ganzen Natur. Mithin ist die Natur- und Vernunftreligion eine geoffenbarte, und kann nicht einer auf andrem Wege offenbarten widersprechen. Wenn der Sprachgebrauch den positiven Religionen vorzugsweise den Namen der geof-

fenbarten beilegt, so hat er ja darum noch nicht der Vernunft-Religion dieses Prädicat abgeleugnet oder versagt.

Daß Augustin durch seine Theorie der Gnade die menschliche Freiheit wirklich vernichtet habe, indem er durch diese den menschlichen Willen unmittelbar regieren läßt, unterliegt also keinem Zweifel mehr. Es würde für ihn nur ein Ausweg in seiner dynamischen Weltansicht übrig bleiben, indem er die Thätigkeit der Menschen in ihren Entschließungen zum Guten unmittelbar als die Thätigkeit der Gottheit selbst betrachtete. Wirklich ist dies wohl die Idee des Kirchenvaters; nur daß dadurch die ganze Persönlichkeit des Menschen vernichtet und dieser zu einem willenlosen Werkzeuge Gottes gemacht, zugleich aber ein Dualismus eingeführt wird, der mit der Einheit Gottes und mit der eigenen Theorie im Widerspruche steht.

Denn woher kam denn, wenn die Gnade Gottes unwiderstehlich ist, der Sündenfall? Wie ist es möglich, daß der durch die Versöhnung mit Gott wieder vereinigte Mensch nochmals von Gott abfallen und sich der Verdammniß überliefern kann, was doch Augustin nicht in Abrede stellt? Es sind nur drei Fälle denkbar; entweder es ist Gottes eigener Wille und Kraft, wodurch solches geschieht; oder es erfolgt durch des Menschen eignes Vermögen; oder es ist eine dritte Macht, die des Teufels, welche die göttliche Gnade überwindet. Diese letztere vermag solches entweder nur zu Folge der göttlichen Zulassung, also mit seinem Willen, oder wider seinen Willen. Ist Letzteres, so würde die kindische Vorstellung der Heidenwelt von dem Daseyn zweier feindseliger, wenigstens gleich mächtiger Principe, aus deren Gegenwirkung die Welt, der Mensch, die That, mit einem Worte alles Wirkliche hervorgegangen ist, zur Grundlage der christlichen Religion gemacht werden, dem Menschen aber auf keine Weise ein freier eigener Wille

zugeschrieben werden können, da er nur der willenlose Spielball der beiden Weltbeherrscher seyn würde. Will man sich hierzu nicht bekennen, sondern das Erstere annehmen, so kommt man dadurch auf den ganz zuerst erwähnten Fall, wornach Gott selbst der Urheber aller Sünde seyn würde, dem Menschen aber gar keine Verantwortlichkeit dafür obliegen könnte. Ist es endlich des Menschen eigene Kraft, wodurch er der Gnade Gottes widerstehen kann, so ist ja die ganze Theorie Augustins falsch. Denn alsdann hängt es ja nicht vom Willen Gottes ab, ob er seine Gnade wirksam seyn lassen will, sondern von dem Willen des Menschen. Alsdann würde die Sache so zu stehen kommen: Die menschliche Natur ist im Besitze des Vermögens, das Gute oder das Böse zu wollen, doch wenn sie auch das erstere will, kann sie es nur vollbringen durch die Gnade Gottes. Dies verrückt aber den ganzen Gegenstand. Denn das Wollen und Vollbringen ist unbedenklich zweierlei. Die Menschen wollen Vieles, was sie nicht auszuführen vermögen; aber was man nicht kann, dafür kann man auch nichts. So weit jedoch die Kräfte reichen, wird der Mensch dadurch dasjenige bewerkstelligen, was er will. Dies führt uns indessen zu weit in das Capitel der Ausübung; wir wollen nur beim Willen stehen bleiben, und in Bezug auf diesen noch erwähnen, daß, wenn in die menschliche Natur das Vermögen gelegt ist, das Böse zu wollen und der göttlichen Gnade zu widerstehen, dieses Vermögen doch nicht vom Menschen sich selbst gegeben, sondern nur von seinem Schöpfer in ihn hineingelegt worden seyn kann, der zugleich der ewig thätige Regierer der Welt ist. Es kann sonach kein Entschluß, wie gut oder böse er sey, anders in des Menschen Seele entstehen, als durch die Einrichtung ihres Schöpfers und in Gemäßheit des Willens des Weltregierers. Hiergegen pro=

testirt Augustin zwar aus Kräften (S. 146); aber ist es nicht die unvermeidliche Folge seiner eigenen Theorie? Gleichwohl kann er das Daseyn des Bösen in der Welt so wenig, als dessen nothwendige Unterordnung unter die göttliche Weltordnung in Abrede stellen. Allein er meint, daß das Böse, was der Mensch thue, zwar nicht durch Gott bewerkstelliget, aber doch von ihm als Mittel zu seinen guten Zwecken benutzt und angewendet werde (S. 75). Hierbei bleibt denn für's erste wieder die Frage, woher denn dem Menschen das Vermögen gekommen sey, etwas Böses zu thun? Wir drehen uns also im Zirkel und klären nichts auf. Wichtiger aber ist die Bemerkung, daß in dieser ganzen Vorstellung sich eine sehr niedrige und menschliche Idee von der Gottheit und ein völlig unrichtiger Begriff vom Bösen kund thut.

Gott, der die ewige Weisheit ist und nach seiner Weisheit die Welt erschaffen hat und fortwährend regiert, kennt nichts Böses und kann in der Welt nichts Böses gemacht haben, noch zulassen. Und es war Alles gut, was Gott gemacht hatte, sagt Moses. Alles Böse ist eine blos menschliche Vorstellung, welche auf den Heiligen zu übertragen, nur dem einfallen kann, der seinen Gott nach sich modelt. Was nennen wir denn gut oder böse? Gut nennen wir, was mit der Natur, den Erfordernissen, dem Zwecke, überhaupt mit der von uns erkannten Ordnung und den Gesetzen eines Gegenstandes übereinkommt, das Gegentheil aber böse. Was uns selbst, unserm Daseyn, Eigenschaften und Bestimmung, oder denjenigen Verhältnissen und Zuständen, welche wir diesen förderlich und entsprechend halten, entgegen ist, das nennen wir böse; und wenn wir rechte Philosophen sind, so bezeichnen wir damit das, was den Gesetzen der moralischen Weltordnung nach unsrer Vorstellung widerstreitet. Es kommt also erstlich

auf die Richtigkeit unsrer Begriffe von den Gesetzen einer moralischen Weltordnung, und zweitens auf die Richtigkeit unsrer Erkenntniß von den Wirkungen der Begebenheiten auf diese an. Da nun unsre Einsicht und Verstand in beiderlei Hinsicht nur Stückwerk und unvollkommen ist; wer maßt sich an, darüber ein Urtheil zu haben, und dieses Urtheil dem Allweisen unterzulegen? Wenn Cain den Abel todt schlug, so nennen wir das eine böse That, weil der Todschlag den Gesetzen der bürgerlichen Ordnung und derjenigen Moralität widerstreitet, welche die Menschen für die Richtschnur ihrer Handlungen anerkennen müssen. Aber ist es darum auch eine Störung der göttlichen Weltordnung gewesen? Würde es geschehen seyn, wenn Abel nach Gottes Plan auch nur einen Tag länger hätte leben sollen? Ein Jeglicher aber wird gerichtet nach dem Gesetze, das für ihn besteht. Die Thaten der Menschen sind gut oder böse, je nachdem sie den Gesetzen für ihre Handlungsweise entsprechen oder zuwider sind; und ihre Zurechnung erfolgt, je nachdem es die Absicht oder die Schuld des Handelnden mit sich bringt. Aber eben diese Gesetze gelten nicht für Gott; und es ist Gotteslästerung, oder kindischer Unverstand, wenn der Mensch nach menschlicher Zurechnung die Thaten des Ewigen beurtheilen will, aus deren Folge und Inbegriff die Ordnung seiner Welt besteht. Er, der sich selbst Gesetz ist, kann nichts Böses schaffen, noch zulassen; denn beides ist für den Allmächtigen bleichbedeutend. Nur der Mensch schafft Böses, und hat das Böse erschaffen, das darum noch nicht böse im Reiche Gottes ist.

Man sollte meinen, daß Augustin den Zustand der Menschheit nach dem Sündenfalle richtiger erkannt haben werde, da ihm hier die Erfahrung zu Hülfe kam. Allein die einmal aufgefaßte Idee von der Erbsünde, und die

Neigung zum Gebrauche des Superlativs haben auch hier seine Augen geblendet.

Es ist längst bekannt, daß das erste Buch Mosis eine Sammlung und Verknüpfung uralter Gedichte und mythischer Ueberlieferungen unter den Hebräern ist. Dieser Satz ist so wenig dem Kirchenglauben entgegen, daß vielmehr der heil. Augustin selbst ihn seiner Deutung des Sündenfalls zum Grunde legt. Die biblische Erzählung davon ist ihm eine symbolische Darstellung der Entstehung der Sünde auf der Erde; und Adam nicht ein bloßes Individuum, sondern der Repräsentant der ganzen Menschheit (S. 47). Schade, sehr Schade, daß diese herrliche Idee von ihm nicht weiter durchgeführt worden ist, und er sich davon sobald wieder hat abbringen lassen durch Verwechselung des repräsentativen Adams mit dem so benannten Individuum. Denn in dieser letzten Qualität war es sehr natürlich, daß Augustin den Adam die böse Folge der ersten Sünde nur durch die Erzeugung auf seine Nachkommen übertragen, die Verdammniß also durch den sündhaften Samen forterben, durch diesen in jedem Menschen die Neigung zur Sünde von der Empfängniß an aufkeimen läßt, und solchergestalt die Erbsünde über das ganze Menschengeschlecht ausgießt.

Schon hierbei ist indessen eine sehr große Begriffsverwechselung. Die Anlage zur Sünde ist noch keine Sünde. Wenn aber die Anlage, als das blos Empfangene, keine Verschuldung in sich enthalten kann, sondern nur die selbst begangene Sünde, so kann ja auch die Verdammniß, welche die Strafe und der Lohn der Sünde ist, auch die Nachkommen Adams noch nicht um des letztern Sünde willen treffen, so lange sie selbst nicht gesündiget haben, selbst zugegeben, daß dadurch eine Anlage zur Sünde auf sie übertragen worden sey. Denn alle Menschen sind doch In=

dividuen, deren Jedes seinen eignen Willen und seine eigne Zurechnung, und eigne Verdammniß oder Seligkeit hat. Es geht nicht an, den Adam einmal als Symbol der gesammten Menschheit, und dann wieder als dasjenige Individuum, welches der leibliche Stammvater aller Menschen gewesen ist, sich vorzustellen, und beide Begriffe nach Gutdünken zu verwechseln; sondern man muß den einen, oder den andern davon festhalten.

Aus der bloßen Anlage zur Sünde folgt ferner noch keine Nothwendigkeit, sondern die bloße Möglichkeit, zu sündigen. Die gänzliche Unfähigkeit, das Gute zu wollen (S. 62), welche Augustin für die Folge des Sündenfalles ausgab, ist eben so gut ein unerwiesener und unerweislicher Superlativus, als unbegrenzte Freiheit des Menschen, welche Pelagius behauptete. Zwar meint Augustin, daß so wie durch die Sünde das Licht der wahren Erkenntniß, so auch die Liebe zum Guten völlig erloschen sey. Allein von eben diesem: Völlig, weiß weder die Bibel, noch die Vernunft, noch die Erfahrung etwas. Die letztere zeigt uns vielmehr den Menschen überall als ein geistig-sinnliches Wesen, welches durch den Geist viel Gutes zu erkennen, und das Erkannte zu lieben vermag, aber vermöge der Unvollkommenheit seines Geistes sich nicht selten in der Erkenntniß des Guten irrt, und noch öfter von der Sinnlichkeit hintergangen und überwältiget wird. Es wäre nun die Sache des h. Augustin gewesen, darzuthun, daß diese Erfahrung unrichtig sey, und in der Bibel es anders stehe. Zwar will er uns die Sache dadurch erweisen, daß, da durch die Sünde die Gnade Gottes verscherzt worden, und ohne diese der Mensch nichts Gutes vermöge, ihm von der Alternative seiner ursprünglichen Willkühr nur die eine, das Böse zu wollen, übrig geblieben sey. Das ist aber wieder blos eine Behauptung des

h. Augustin, wofür die Schrift keinen Beleg hat, und welche uns wieder in den alten Zirkel bringt. Denn immer müssen wir auf die Möglichkeit zurückkommen, die von Gott geschaffene menschliche Natur total umzuändern, welches weder geschehen kann, ohne Gott zu einem veränderlichen, oder zu einem dem bösen Prinzipe nachgebenden, oder den Menschen zu einem willenlosen Wesen zu machen. Gerade die energisch=dynamische Weltansicht Augustins verbietet, an eine Umwandlung der menschlichen Natur in ihrer Eigenthümlichkeit, Einrichtung und Bestimmung durch eine Thathandlung eines Menschen zu glauben (S. 49).

Man kommt um nichts weiter, wenn man mit Augustin vorgiebt, daß die Sünde Adams in jedem einzelnen Menschen durch sein bloßes Daseyn wiederholt werde, folglich auch die Strafe der Sünde (S. 53). Denn, wie schon erinnert worden, Strafe kann nur der Sünde, aber nicht der bloßen Anlage dazu folgen; und nur die Vererbung der letztern ist gedenkbar, welche noch weit entfernt ist, eine Wiederholung der Schuld des Stammvaters zu seyn. Gewiß sehr wahr ist, wenn Augustin die Strafe der Sünde darin setzt, daß sie neue Sünde gebiert und dazu verleitet (S. 166). Nur der Superlativus ist auch hier vom Uebel. Der aus der Sünde entspringende Reiz zur Wiederholung der Sünde ist noch keine absolute Nothwendigkeit, sondern eine bloße Lockung zur Sünde. Diese bestreitet Niemand, wohl aber jene. Wäre diese Nothwendigkeit wirklich vorhanden, wären die einzelnen Sünden der Menschen unvermeidliche Folgen der Erbsünde (S. 141); wie wäre da irgend eine Zurechnung, eine Schuld, eine Strafe gedenkbar? Vollkommen Recht hat Pelagius, dem Augustin zu entgegnen, daß eine solche Behauptung der

göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit gleich sehr widerstreite.

Wenn die Erbsünde nichts andres als die Bezeichnung der Idee seyn soll, „daß die erste Sünde eines jeden Menschen über alles Bewußtseyn hinaus liege" (S. 55); so weiß man wirklich kaum mehr, ob man noch der Sprache mächtig ist. Vernunft und Bibel erklären sich dagegen mit gleichem Abscheu. Nur durch das Gesetz wird die Sünde erzeugt, und ein Gesetz ohne Bewußtseyn des Gesetzes ist ein eben so großer Unsinn, als eine Entschließung, dem Gesetze entgegen zu handeln ohne Bewußtseyn. Dieser wunderschöne Satz von einer Sünde ohne Bewußtseyn mag denn immerhin nur denen verständlich bleiben, die sich wähnen, einzusehn, „daß ein Jeder diese seine erste Sünde dennoch gewollt, zugleich aber auch nicht gewollt hat, daß sie ihm fremd und nichts desto weniger sein eigen war, und eine solche, deren Schuld er zu tragen hat (S. 55), und daß alle Verdienste der Menschen, welche nicht Gottes Gabe sind, zur Sündenschuld der Menschen (mala merita) gerechnet werden müssen." Wir thun unserer Seits von Herzen gern Verzicht auf die Erkenntniß von Sätzen, die einen objectiven Widerspruch in sich enthalten, und zu welchen uns zu bekennen, wir unser ganzes bischen Verstand vorher verleugnen müßten, mit sammt der Vernunft.

Mit eben dieser Art oder Sorte von Erbsünde hängt denn auch der Beweis für die ewige Verdammniß der ohne Taufe verstorbenen Kinder (S. 99), und für die Sittlichkeit und Tugend derer, welche kein Arges darin finden, nackend herumzulaufen, und alle Triebe der Natur, insonderheit auch den Geschlechtstrieb, vor aller Welt Augen zu befriedigen (S. 50), ganz genau zusammen, wobei uns weiter aufzuhalten, die Versuchung fehlt, da wir

getauft sind, und nach dieser Tugend kein Verlangen spüren.

Statt dessen scheint es uns verdienstlicher, unsre Erklärung der biblischen Mythe vom Sündenfalle hier herzusetzen, woraus zugleich erhellen wird, daß wir mit nichten gesonnen sind, die Lehre von der Erbsünde zu leugnen, sondern uns dazu nur in etwas anderer, als der vorstehenden Art und Weise, bekennen.

Da die Freiheit Gottes alle Willkühr und alle Unterbrechungen und Abschnitte in der ewigen Thätigkeit Gottes ausschließt, so muß auch die allmählige Ausbildung der Welt und dieser Erde eine, durch die Kraft der Allmacht unterhaltene, Entwickelung der von ihr in den ersten Keim gelegten Anlagen nach den von ihr angeordneten Gesetzen seyn. Die höchste und letzte Entwickelung dieser Schöpfung auf dieser Erde war der Mensch. Ein Product der Natur war er, als solches, den Gesetzen der Natur ebenfalls untergeordnet, in ihre gesammte Thätigkeit mit einbegriffen und mit derselben in der engsten Wechselwirkung und völligem Einklange, so daß er instinctmäßig empfand, was ihm gut war, was nicht. Weil Gott aber ihn der Gabe des Bewußtseyns theilhaftig gemacht hatte, durch welches er sich selbst, die Natur, und Gott und sein Verhältniß zu diesem und zu jener erkannte, so lehrte ihn diese Stimme Gottes in seinem Innern, daß er die ganze Natur gebrauchen könne zur Befriedigung seiner Wünsche, bis auf wenige Dinge, welche ihm schädlich werden würden. Weder der Instinct, noch das Bewußtseyn an sich, lehrten jedoch dem Menschen, warum und zu welchem Ende es so sey, sondern nur daß es so sey. Inzwischen lag in dem Bewußtseyn selbst das Vermögen zur Entwickelung der Erkenntnißkraft, aus welcher denn weiter das Vermögen zu wollen sich ausbildete, wodurch der Mensch sich seiner Will-

führ und Freiheit bewußt ward. Warum soll ich, der ich thun kann, was ich will, doch nicht thun, was mir verboten zu seyn, das Bewußtseyn mich lehrt? Diese Frage drängte dem Menschen natürlich sich auf; und noch eher, als seine Erkenntniß die Antwort ausfindig zu machen wußte, machte sich das Gelüste fühlbar, welches durch das Verbot im Gegensatze der Willkühr erweckt werden mußte. So viel sah der Mensch wohl ein, daß zwischen ihm und Gott, dem Gesetzgeber der Natur, ein großer Unterschied obwaltete; so viel sah er ein, daß je mehr er zunähme an Weisheit und Verstand, desto gottähnlicher würde er werden; so viel sah er bald ein, daß mit der Erweiterung und Berichtigung der Erkenntniß auch die Freiheit des Willens wachse. Aber gedrängt von der Lust nach dem Verbotenen, sah er nicht, daß seine Einsicht und Freiheit nur Hand in Hand, und nur unter der Unterordnung unter das göttliche Gesetz vorschreiten müsse. Sein eigner Gesetzgeber werden zu können, vermeinte er, und (eine sich täglich erneuernde Erscheinung) anstatt durch die Erweiterung der Erkenntniß an Freiheit zuzunehmen, bildete er sich ein, durch den Gebrauch dieser jene um so leichter und schneller zu gewinnen. Die Sophistik der Lust, welche nach dem Verbotenen strebte und von der Sinnlichkeit angespornt wurde, machte ihm weiß, er solle nur darum nicht Alles genießen noch thun dürfen, um nicht Alles zu erkennen, und durch Mangel der Einsicht in Abhängigkeit zu bleiben von Gott und der Natur. So lockte die Lust in der eigenen Brust, welche der wahre Teufel ist, zur Uebertretung der Naturgesetze, und versuchte den Menschen, an ihre Stelle das Gesetz der eigenen Willkühr zu befolgen, welches, so weit es jenem widerspricht, böse ist. Das Weib unterlag der Versuchung zuerst, weil seine Sinnlichkeit größer, seine Neugierde heftiger, seine Ueber-

legung geringer ist. Und siehe da, der verbotene Genuß war angenehm; und so verführte sie denn auch den Mann, ihrem Beispiele zu folgen, nicht ohne das Gefühl der Schaam über die Ergebung an die Sünde. Denn wer Böses thut und seiner Sinnlichkeit unterliegt, verführt Andre gar zu gern ebenfalls dazu, um sich nicht vor der größeren Standhaftigkeit derselben schämen und vor ihren Vorwürfen fürchten zu dürfen. Aber die Folgen des Ungehorsams gegen die Gesetze der Natur konnten nicht ausbleiben. Kaum hatte Adam gesündiget, so erwachte in ihm die Stimme des Gewissens, der Vernunft in ihrem Richteramte, durch welche Gott spricht. Er erkannte die Folgen seines Ungehorsams, ohne darum den Muth und die Kraft zu haben, die einmal betretene Bahn zu verlassen, und umzukehren zum unbedingten Gehorsam gegen Gott. Den Gebrauch seiner Willkühr nicht aufgebend, mußte er noch öfter sich gegen die Natur versündigen, zumal das Angenehme im Genusse der Sünde zu deren Wiederholung reizt. Je öfter und je mehr auf solche Weise der Mensch sich von der Natur entfernte, desto mehr wurde er ihr und sie ihm entfremdet. Der Instinct verlöscht bei dem Gebrauch der selbstthätigen Erkenntnißkraft. Je mehr der Mensch diese brauchte, je mehr verlor sich jener; aber statt eines untrüglichen Führers, erlangte er solchergestalt einen noch sehr unwissenden und kurzsichtigen, der nur erst nach langer Erfahrung, Ueberlegung und Uebung in der Selbstbeherrschung die Stelle des ersteren ersetzen kann, dann aber allerdings auch im Stande seyn wird, in eigener Freiheit den Menschen zu Erkenntnissen, zu einer Willenskraft und zu einer Seligkeit zu leiten, zu welcher er in der instinctartigen Abhängigkeit von der Natur niemals hätte gelangen können. Allein indem er von dieser sich losmachte und seinem eignen Willen folgte, so zerriß er selbst das Band, was ihn mit derselben verband.

Als ein selbstständiges, über die Natur herrschen wollendes, mit ihr entzweites Wesen, stand nun der Mensch in der Natur, deren Gesetze nicht mehr in seiner eigenen Brust erklangen, deren Stimme ihm unvernehmlich wurde, welche freiwillig nicht mehr für ihn wirkte, und der er nun mit Anstrengung abgewinnen mußte, was er bedurfte. Sein Eden war dahin, und sein Gewissen sagte ihm, daß er selbst sich daraus vertrieben habe. In diesem Zustande befand sich die Menschheit, nachdem sie der Sünde sich ergeben hatte. Den Zustand aber, in welchem die Menschheit sich in einer Generation befindet, vererbt sie auf die nächste; denn die ganze Menschheit ist nur ein Wesen, das sich in jedem einzelnen Menschen offenbaret und zwar zur individuellen Selbstständigkeit entwickelt, aber doch diese Individuen in einer gewissen Abhängigkeit vom Ganzen erhält. Von Geschlecht zu Geschlecht sank deshalb das in seine Willkühr versunkene und seiner Sinnlichkeit ergebene Menschengeschlecht immer tiefer. Doch gab es unter den Menschen auch immer einige, welche, der Ausbildung ihrer Erkenntniß folgend, durch den Beistand des Weltregierers den Abgrund erkannten, in den sich die Menschheit gestürzt haben würde, wenn sie nicht von ihrer Bahn abgerufen und auf einen andren Weg geleitet worden wäre. So hat die Vorsehung zu verschiedenen Zeiten Männer erweckt, welche, die Unterordnung ihrer Vernunft unter das göttliche Gesetz erkennend und beachtend, ihrem Volke den Willen des Höchsten verkündet, ermahnt und gewarnt haben. So ist Abraham, Moses und die Propheten aufgestanden. Den größten Beweis seiner Vorsorge für die Menschheit aber hat Gott gegeben, indem er den Heiland sandte, der durch Lehre und Leben und Tod seine Brüder auf den Weg des Heiles zurückgerufen hat. Wer daran glaubt — und auch darnach thut, dem ist verheißen, seelig zu werden.







